اندیشه ایرانشهری و جایگاه ان در سپهر آتی ایران

گفتگوی مهرنامه با طباطبایی،

یادداشت روزنامه شرق

حسن قاضی مرادی

گزارش نقد و بررسی آرای دکتر سبد جواد طباطبایی

(حاتم قادری، هاشم اقاجری، داریوش رحمانی)

داود فیرجی

سپهر سمیعی

سید جواد میری

محمد قوچانی

مهدی خلجی

سلام اسماعیل پور

جویا آرینا

میثم بادامچی

کمال خسروی

علی شیرازی

عبدی کلانتری

علی دینی ترکمانی

محمود طوقی

ناصر فکوهی

علیرضا نجفی

فهرست مطالب

گفتگوی مهرنامه با سید جواد طباطبایی.. .... ۳

راوی تاریخ زوال- روزنامه شرق.. ۴۵

یادداشتی از حسن قاضی مرادی؛ تخیلات طباطبایی درباره اندیشه ایرانشهری... ۴۸

ایده ایرانشهری سیدجواد طباطبایی و نقد و نظرهای مرحوم فیرحی پیرامون آن- نظرات داود فیرجی – دوم آذرماه ۱۴۰۱ ...... ۶۶

نقدی بر «نظریه ایرانشهر» سید جواد طباطبایی – سپهرسمیعی... .. ۷۱

پروژه ایرانشهری مایه تفرقه و تجزیه ایران است- سیدجواد میری ۱۱ اسفند ۱۴۰۱.. ۷۷

ایرانشهر یا ایرانستان؟/ محمد قوچانی -۳۱ اردیبهشت, ۱۳۹۸ .... ۸۵

جواد طباطبایی: میان تاریخ و فراتاریخ -مهدی خلجی سوم مارس ۲۰۲۳... ۸۸

جواد طباطبایی و بازگشت به ایرانشهر -مهدی خلجی ۹۳

اندیشه ایرانشهری، ابزاری در خدمت استبداد ایرانی –سلام اسماعیل پور فعال سیاسی ۱۵آبان ۱۴۰۱..................... ۹۸

سیدجواد طباطبایی و نگرانی برای ایرانشهر- *جویا آروین* -۱۰ فروردین ۱۳۹۶... ۱۰۴

آزادی بیان و منافع ملَی: نقدی بر مقاله«روشنفکران علیه ایران » جواد طباطبایی- میثم بادامچی ۱۶ اسفند۱۳۹۵.............. ۱۰۸

نقدی بر نظر جواد طباطبایی در مورد آموزش زبان ترکی- *میثم بادامچی*- ۳ دی ۱۳۹۵.................................. ۱۱۳

تاریخ اشباح و ولایت ایرانشهری – در نقد «پروژه»ی سید جواد طباطبایی کمال خسروی – ۲۵ شهریور ۱۳۹۶................ ۱۱۹

تندیسِ زنده‌ی موبدِ فره‌مند - در نقد ایدئولوژی سیدجواد طباطبایی -*کمال خسروی* -۲۳ مرداد ۱۳۹۶.................... . ۱۴۴

نظام ایرانشهری و یکی دیگر از مشکلات -رادیو زمانه – علی شیرازی ۲۰ دی ۱۳۹۵....................................... ۱۶۳

ایرانشهر طباطبائی – نوشته عبدی کلانتری -۲۲ شهریور.. ۱۷۶

خانه و جهانشـــهر-عبدی کلانتری –رادیوزمانه – ۷ آذرماه ۱۳۹۳.. ۱۹۷

نظریه ایرانشهری و فدرالیسم در نقد سیدجواد طباطبایی – روزنامه شرق -علی دینی ترکمانی........................... ۲۰۹

تصفیه حساب طباطبایی و غنی نژاد با چپ - محمود طوقی آذر ۱۷, ۱۳۹۹... ۲۲۷

سیدجواد طباطبایی؛ مرشد جدید محافظه‌کاران ایرانی- علیرضا نجفی نقل از سایت رویداد ۲۴............................ ۲۵۳

منابع:.. ۲۶۰

سخنی با خوانندگان محترم:

اگرچه بحث از اندیشه ایرانشهری سابقه ای دیرینه دارد اما طرح «پروژه ایرانشهری » شادروان دکترسید جواد طباطبائی در دودهه اخیر به عنوان یک مجموعه اندیشه ورزی توانست در محافل آکادمیک – روشنفکری بازتاب خاصی داشته باشد . برخی آنرا همان سوژه « یافتم آخر فسونی را که می جستم» دانسته و چون حبل الله خودرا آویزان آن نموده تا شاید از درون چاله به چاه در افتند. برخی دیگر به مصداق «هرکسی ازظن خودشد ، یار طباطبائی» درپی کسب هویت برای خود یا سازمان خودبرآمدند که فاقد هویت بودند. در این میان کسانی که دغدغه ایران و ایرانیان را توامان دارند و فقط به فکر ایران زمین که بدون ایرانیان ،جغرافیائی بیش نیست سردرگریبان فروبرده و با تعمق در نوشتارهای دکترطباطبائی درپی آن هستند که غرض از مقصود طباطبائی را دریابند .
اینجانب که خود از نحله اخیربه شمار می روم کوشش نمودم نقطه نظرات «اندیشه ایرانشهری» را از زبان ناقل اصلی آن و برخی حامیانی که فهمیده اند طباطبائی چه می گوید و نقطه نظرات نقادان آنرا در یک مجموعه گردآوری تا شاید در گفتگوهای بعدی که بین دلسوخته گان ایران و ایرانیان و آنانی که به واقع دغدغه این آب و خاک و زندگی میراث داران آفریدگان ایران زمین هستند ، صورت میگیرد این « پروژه ایرانشهری » مورد چکش کاری قرارگیرد و در صیقل یابی مشخص گردد کجای کارهستیم . بدون شک تجربه قریب پنج دهه حکمرانی مذهبی و برآمدن جنبش « زن – زندگی –آزادی» دیگر تداوم بقای این حکمرانی را غیرممکن ساخته است .چرا که ساکنان ایران زمین تصمیم گرفته اند با پی ریزی ساختمان حکمرانی جدید در پی بازسازی ، نوسازی و اتمام پیکره جامعه ای برآیند که بنیادهای آن برخردورزی واندیشه های نوین انسانی باشد.
در این مهم و برای بازسازی پیکره جامعه اعم از ساختمان حکمرانی و چارچوب اندیشه ای هیچ راهی مگر گفتمان نقد و بررسی اندیشه ها فارغ از « فره ایزدی و فره یزدانی » نیست چرا که حکمرانی و برساختن ساختمان کشور امری زمینی و بیرون از روایت و دعا و .. می باشد. اینجانب در راستای مسئولیت های اجتماعی که تا کنون برآن وفاداربوده ام، به سهم خود با عرضه این مجموعه تلاش دارم باب گفتگوهای سازنده بیرون ازامپراتوری های رسانه ای که وظیفه ای مگر تولید دروغ و مخدوش کردن تاریخ و افکار مردم ندارند، باب مفاهمه همگانی بین نحله های مختلف فکری را فراهم تا شاید از این رهگذر اندیشه ای که موجد و موجب پیشرف و توسعه اجتماعی ، سیاسی و اقتصادی کشورمتضمن رفاه معیشت زندگی مردم شود ، شکل گیرد. شخصا بر این عقیده اصراردارم هر اندیشه ای که نتواند موجب قرین سعادت جامعه کاروتولید کشورگردد راه بجائی نخواهدبرد و جز تعمق و تعمیق فریب نتیجه ای نخواهد داد.

مارا بسی امید است ، گویند که فردا سپید است

غلامحسین دوانی

گفتگوی مهرنامه با سید جواد طباطبایی : تسویه حساب با چریک ها- ۱۶ تیرماه ۱۳۹۲

حامد زارع: جناب آقای دکتر! اگر مایل باشید از تبریز به عنوان زادگاه شما شروع کنیم.

در شب بیست‌وسوم آذر ماه سال ۱۳۲۴ متولد شدم، شبی که فرقه دموکرات با پشتیبانی ارتش روسیه تبریز را اشغال کرد و قصد داشت آذربایجان را از ایران جدا کند. در گذشته، تبریز همیشه در اواخر آذر هوای بسیار سردی داشت. من در یکی از این شب‌های سرد با صدای گلوله‌های منوری به دنیا آمدم که بر تبریز می‌بارید.

منصور هاشمی: آیا خانواده شما به فرقه دموکرات سمپاتی هم داشتند؟

نه! تا جایی که به خاطر دارم هیچ علاقه خاصی وجود نداشت. البته پدرم را خیلی زود از دست دادم. اما می‌توانم بگویم که پدر و عمویم، که اهل بازار بودند، مانند بسیاری از طبقه شهروندان متوسط تبریز کمابیش مصدقی به شمار می‌آمدند. یکی از آخرین خاطره‌هایی که از پدرم دارم، به اوضاع و احوال شهر در روز کودتای ۲۸ مرداد سال ۱۳۳۲ مربوط می‌شود. به همراه پدرم در حالی که او دست مرا گرفته بود از بازار تبریز به سوی خانه حرکت کردیم. همه جا آشفته بود به چهار راه مرکزی شهر که شهناز نام داشت رسیدیم دکه روزنامه فروشی سر چهار راه را که نشریات به اصطلاح ممنوعه می‌فروخت ـ و گمان می‌کنم افلاطون نام داشت – دیدیم که در آتش می‌سوخت. هم چنان از خیابان‌های اصلی شهر گذشتیم و به خانه رسیدیم. همه جا به هم ریخته بود و ناامن به نظر می‌رسید. این آخرین خاطره است که از حدود هفت و نیم سالگی از پدرم دارم و اولین خاطره از اتفاقی مهم که معنای آن را بعدها فهمیدم. دیدن این نخستین کتاب و نشریه سوزانی هم اثری پایدار در ذهن گذاشت. ماه‌هایی پس از آن پدرم، که از سال‌ها پیش مسلول بود، درگذشت. در ماه‌های پس از کودتا بار دیگر همان دکه ترمیم شد و عمویم مرا به همان دکه می‌فرستاد تا نشریه‌ای با نام «اتحاد ملی» را برایش بگیرم که نشریه‌ای هوادار مصدق بود و در بالای صفحه اول هر شماره‌ای عکسی از مصدق را پشت می‌له‌های زندان چاپ می‌کرد.

محمد قوچانی: خانواده شما نسبت فامیلی با خانواده علامه طباطبایی داشتند یا نه؟

نه! تبریز در اصل چهار شاخه اصلی از طباطبایی‌ها داشت که گویا پس از اعلام رسمیت تشیع به عنوان مذهب رسمی در تبریز به این شهر مهاجرت کرده بودند. پیش از آن تبریز از مناطق سنی‌نشین بود و به همین دلیل خانواده‌های شیعی در آن شهر اندک بودند. اما پس از صفویان طباطبایی‌های تبریز از مناطقی مثل زواره و دیگر مناطق شیعه نشین مرکز ایران به این شهر مهاجرت کردند. در محله‌ای که ما در تبریز زندگی می‌کردیم، سه خانواده طباطبایی دیگر نیز بودند که یکی از آن‌ها خانواده آیت‌الله قاضی طباطبایی نخستین امام جمعه تبریز پس از انقلاب بود که توسط گروه فرقان ترور شد. من او را بسیار دیده بودم؛ چرا که با یکی از دوستان پدرم که اولین معلم من هم بود، دوستی نزدیک داشت و گاهی او مرا نیز به خانه آیت‌الله می‌برد. بحث‌هایی درباره فلسفه صدرایی میان آنان درمی گرفت، البته من چندان چیزی نمی‌دانستم، اما به هر حال برایم

جالب بود. خانواده علامه طباطبایی در منطقه دیگری از شهر سکونت داشتند. تصور می‌کنم خانواده علامه در همان زمانی که من متولد شدم، یعنی روی کار آمدن فرقه در تبریز، به قم مهاجرت کرده بودند.

محمد قوچانی: شما تحصیلات اولیه خود را در مکتب و حوزه علمیه آغاز کردید یا اینکه از همان ابتدا به مدرسه رفتید؟

دبستان رفتم و ادامه دادم. اما به تدریج که کتاب خواندن را شروع کردم، در نخستین سال‌های دبیرستان، علاقه‌ای هم به تحصیل غیر رسمی پیدا کردم. اجداد من همه اهل تجارت بودند اما پدرم و عمویم اهل علم هم بودند. پدرم با یکی از دوستانش در هر فرصتی کتاب می‌خواندند و من هنوز نسخه مثنوی او را دارم. عمویم تحصیلکرده بود. فارسی، عربی و فرانسه می‌دانست. بعد از فوت پدرم دوست او که همسایه ما بود و بسیار اهل فضل نیز بود قبول کرد که به من درس بدهد. از اولین کتاب‌هایی که پیش او به درس خواندم چاپ سنگی شرح گلشن راز ابراهیم سبزواری بود اما بعدها کتاب حکمت الهی الهی قمشه‌ای را هم خواندم. در همین زمان تابستان‌ها به حوزه علمیه هم می‌رفتم و عربی می‌خواندم و بعدها در یک تابستان گلستان سعدی هم خواندم.

حامد زارع: به موازات این درس فراگرفتن به سبک سنتی، تحصیلات جدید را هم پیگیر بودید؟

بله! مدرسه را هرگز ترک نکردم، اما هیچ‌وقت علاقه چندانی به درس مدرسه پیدا نکردم. به همین دلیل شاگرد خوبی نبودم، جز در برخی درس‌ها بسیار متوسط بودم. بیشتر می‌خواستم درسی را بخوانم که برایم جالب بود. البته به فلسفه و ادبیات بیشتر علاقه داشتم. پیش از آن نیز کمابیش از مدرسه گریزان بودم. حتی در ۹ سالگی، اندکی پس از فوت پدرم، روزهای بسیاری بعدازظهرها از مدرسه در می‌رفتم و می‌رفتم در خیابان فردوسی تبریز و مثلا «فکر می‌کردم» یعنی در خود فرو می‌رفتم. البته این حرف الان خنده دار به نظر می‌رسد، اما من این وضع را این طور می‌فهمیدم. تا اینکه لو رفتم و حسابی کتک خوردم. آن‌وقت‌ها کتک زدن ممنوع نبود! بسیار دردناک بود، اما خیلی قانع نشدم که کار بدی کرده‌ام.

محمد قوچانی: آن موقع به چه چیزهایی فکر می‌کردید؟

نمی‌توانم بگویم آن موقع چه فکرهایی داشتم. ولی الان تصور می‌کنم شاید به مسائلی فکر می‌کردم که ربطی به شرایط خودم داشت. همیشه یک نوع تصور از بحران داشتم. فوت پدر و... آنچه می‌توانم بگویم در این میان رهایی بخش بود، وجود عمویم بود که مرا به خواندن عادت داد، به دلیل بسیار عجیبی! او در جوانی دچار بیماری باد سرخ شده بود و معالجه با زالو را برایش تجویز کرده بودند. همین امر موجب ضعف چشم‌های او شده بود. البته او کاملا می‌دید، اما خواندن برایش کمابیش غیر ممکن شده بود. از این رو با فوت پدرم، من به روزنامه‌خوان او تبدیل شدم. البته بیشتر چیزهایی را که می‌خواندم

نمی‌فهمیدم، اما به هر حال با اشکالات بسیار می‌خواندم و عمویم در مواردی خواندن مرا تصحیح می‌کرد. به این ترتیب از حدود ۹ سالگی شروع به خواندن کردم. در حالی که بسیار کم فارسی را می‌فهمیدم. اولین مطالب هم مقاله‌های همان روزنامه اتحاد ملی بود که به آن اشاره کردم. بعدها هم کتاب‌های دیگری با عمویم می‌خواندم که از نخستین آن‌ها گلستان بود. او مقدار زیادی از آن را در حافظه داشت، هم خواندن مرا تصحیح می‌کرد و هم معنای کلمات و عبارت‌ها را توضیح می‌داد. در اوایل دبیرستان که بودم بار دیگر گلستان را پیش طلبه‌ای در حوزه علمیه تبریز و با دقت بیشتری خواندم. این را هم بگویم که وقتی وارد رشته ادبی شدم، در همان سال اول یک معلم فارسی داشتیم که در ادب فارسی استادی تمام بود. بسیاری از کتاب‌های مهم را او به ما معرفی می‌کرد. امتحان فارسی معمولا از دیوان سعدی بود نه از کتاب فارسی. دیوان را می‌آورد و باز می‌کرد و از هر دانش‌آموزی می‌خواست اولین غزل یا قصیده را بخواند و توضیح می‌داد. اولین بار که امتحان دادم این قصیده آمد: سعدی اینک به قدم رفت و به سر باز آمد/مفتی ملت اصحاب نظر باز آمد.

در ساعت املای فارسی نیز هر بار یکی از کتاب‌های مهم ادب فارسی را می‌آورد، آن را معرفی می‌کرد، صفحه‌ای از آن را املا می‌کرد و آن‌گاه تصحیح می‌کرد و توضیح می‌داد. اولین بار که تاریخ جهانگشای جوینی را دیدم در دست همان استاد بود، چاپ اول تصحیح محمد قزوینی. همین امر موجب شد که بعدها آن را بخوانم و اندکی هم درباره عطاملک مطالعه کنم. چند تن از این استادان در دبیرستان داشتم، که برخی از آن‌ها از آن پس به استادی دانشگاه تبریز رسیدند. منظورم این است که برخی از دبیرستان‌های آن وقت تبریز چیزی در حد برخی از دانشگاه‌های کنونی بود. شاید هم بالاتر. در همان زمان عمویم مرا نزد کشیشی ارمنی ولی فرانسه زبان که در حوزه علمیه فرقه گرگوری‌های بیروت تحصیل کرده بود فرستاد. من روزهایی را نیز به کلیسا می‌رفتم و مقدمات فرانسه را یاد می‌گرفتم.

اما با ۹ سالگی یک اتفاق جالب دیگر هم افتاد که بسیار تعیین‌کننده بود. در یکی از خیابان‌های فرعی وسط تبریز مغازه‌ای بود که جزو بخشی از مستغلاتی بود که مهریه مادربزرگ پدری به شمار می‌آمد. آشنایی آن مغازه را اداره می‌کرد. این خیابان کوچک که یکی از محله‌های قدیمی تبریز است که حتی در منابع دوره مغول نیز نام آن آمده است، مکان همه تضادهای شهری مانند تبریز بود. یک سوی آن به محله بدنام تبریز و می‌کده‌ها ختم می‌شد و در یک سوی آن خانه‌های برخی از بزرگ‌ترین اعیان تبریز قرار داشت. ساکنان هر دو طرف مجبور بودند از همان خیابان کم عرض عبور کنند. درست مثل دو جوی باریکی که در جایی به هم می‌رسیدند و رودی را تشکیل می‌دادند. وقتی آنجا می‌رفتیم، دیدن این همه تعارض و تمایز میان ساکنان دو طرف خیابان سخت نظر مرا به خود جلب می‌کرد.

محمد قوچانی: یعنی در تبریز تا این حد شکاف بود که محیط شهری هم جدا بود؟

به یک معنا اصلا شکافی در کار نبود! در یک طرف خانواده‌های اعیان و متنفذ که به نوعی نمایندگان تجدد ایرانی بودند و در طرف دیگر پایین‌ترین اقشار در آمیزشی با اوباش و... یادم می‌آید که تریاک را آزادانه در کیسه‌هایی در مغازه‌های بقالی در

کنار کیسه‌های برنج و حبوبات می‌فروختند. شیره‌کش‌خانه‌هایی هم بود که وقتی از جلوی آن‌ها رد می‌شدیم بوی تریاک به مشام می‌رسید. گاهی چاقوکشی میان اوباش موجب بسته شدن خیابان می‌شد، اما تعرضی به دیگر افراد صورت نمی‌گرفت.

محمد قوچانی: تصویری که از آن محله در ذهن شما وجود دارد، احتمالا دستمایه شما برای درک تجدد نیز شده است که ممکن است در آثارتان نهفته باشد. از آن محله بیشتر برای ما بگویید.

گفتم این محله از قدیمی‌ترین مناطق شهر در نزدیکی ارگ تبریز بود که با باز شدن ادامه خیابانی که شهناز نام داشت و نام فعلی آن را به خاطر نمی‌آورم، اهمیت خود را از دست داد. حضور مسالمت آمیز اقشار و طبقات مختلف اجتماعی در این محله از همه چیز بیشتر به چشم می‌آمد. من با عمویم عصرها به آن مغازه می‌رفتیم که کانون گرد آمدن برخی از بازرگانان تبریز بود و محفل بحث و گفت‌وگو درباره قیمت عمده فروشی شکر، برنج و... و البته بحث سیاسی و تبادل اطلاعات درباره وضع جهان. صورت و سیرت چند نفر از آن‌ها به دلایلی هنوز پس از نزدیک به ۶۰ سال از نظرم محو نشده است. یکی از این افراد معتبر و مورد احترام این محله سیدجواد ولوی بود که بازرگانی بسیار متشخص و خوش لباس و خوش سخن و مطلع بود. در نظر کودکی مثل من، او به نوعی مظهر تجدد به شمار می‌آمد، یعنی این طور حس می‌کردم نه اینکه دقیقا بفهمم متجدد یعنی چه. او ترکی را چنان زیبا صحبت می‌کرد که انگار دوگل دارد فرانسوی صحبت می‌کند. حاجی بازاری و بازرگانی سنتی بود، اما هرگز او را بی‌کراوات ندیدم. بعدها که بزرگ‌تر شدم و به مدرسه رفتم متوجه شدم که چه مرد جالبی بوده است. از این حیث از او نام بردم که به یک مطلب دیگر اشاره کنم. او از یک خانواده ملاک تبریزی بود و دو برادر دیگر داشت که یکی از آن‌ها در همان طرف اعیان نشین که گفتم خانه داشت. یک برادر دیگرش روحانی محترمی بود. در واقع آیت‌اللهی بود که چند بار دیده بودم وقتی از خیابان رد می‌شود، همه به احترام او تمام‌قد می‌ایستند و سلام می‌کنند. این شخص حاج سید مرتضی نام داشت و همانطور که گفتم از روحانیون بلندمرتبه تبریز بود که در نجف نزد آیت‌الله خویی و... تحصیل کرده بود. در اواسط دبیرستان که تا حدی مقدمات را یاد گرفته بودم از عمویم خواستم که مرا برای تحصیل فقه و اصول پیش او بفرستد. تصور نمی‌کردم در تبریز استاد خوب حکمت وجود داشته باشد. گفته بود بیاید ببینم می‌خواهد چه کند. اولین بار که رفتم، با حدود سی نفر درس تفسیر داشت. چند ملا و طلبه و نیز حدود ده نفر از اهل فضل تبریز. بعد از درس اندک صحبتی شد و رفت اندرون و گفت بر می‌گردد، چون درس دیگری دارد. اما گفت که فقه درس نمی‌دهد، ولی شاید بتواند به خاطر عمویم ارفاقی قائل شود. وقتی برگشت جمعیتی دیگر آمده بودند و با حیرت دیدم که همه منظومه حاجی را در دست دارند. گفتم حاج آقا منظورم از فقه همان فلسفه بود، من شاگرد فلسفه‌ام. درس به اواخر امور عامه رسیده بود. از همان جا شروع کردم، بسیار مسلط بود، اما آنچه نظر مرا جلب می‌کرد عربی فصیح او بود که با لهجه حجاز صحبت می‌کرد. می‌دانید که آذری زبان‌ها عربی را بسیار بد تلفظ می‌کنند، اما او ابیات عربی منظومه را بسیار زیبا می‌خواند و به ترکی توضیح می‌داد.

باری، گم شده خودم را به تصادف یافته بودم. البته پیش‌تر بسیار خوانده بودم، اما با نظمی که استاد دنبال می‌کرد، دانسته‌هایم سامانی پیدا کردند و تازه فهمیدم که فلسفه خواندن یعنی چه؟ کم کم لطفی به من نشان داد و موجب پررویی من شد. روزی گفتم حاج آقا قرار است برای ادامه تحصیل دانشگاه تهران بروم و خیلی علاقه‌مندم پیش از رفتنم منظومه را تمام کنم، اگر ممکن است یک درس هم از اول منظومه به من بدهید. موافقت کرد. صبح‌ها یک درس را به تنهایی می‌گرفتم، بعد از ظهرها هم با گروه قبلی پای درس منظومه می‌نشستم. یکی دو بار وقتی در پایان درس دوم ملا یا طلبه‌ای سوالی از او می‌پرسید، می‌گفت من خسته‌ام و با اشاره به من که کمتر از هجده سال داشتم و با کت و شلوار و کراوات و غیره، گفت از این بپرسید! بعدا به من گفت که خیلی خوششان نیامده بوده که یک فکلی به آن‌ها توضیح دهد. اما به خیر گذشت، ولی همین امر موجب پررویی مجدد من شد. دوباره گفتم حاج آقا چون باید به تهران بروم، اگر ممکن است یک درس از آخر منظومه نیز به من بدهید. این بار از بخش نفس منظومه شروع کردیم. هفته‌ای شش روز و روزی سه درس، یک بار صبح و دو بار بعد از ظهر منظومه را پیش آیت‌الله می‌خواندم. در فاصله دو درس بعد از ظهر، ساعتی استراحت می‌کرد و در همان اثنا من به کلیسا می‌رفتم و پیش کشیش ارمنی زبان فرانسه می‌خواندم (با خنده) اینگونه کمی هم به آخرت می‌رسیدم، چون فلسفه آخرت آدم را بر باد می‌دهد!

حامد زارع: جناب آقای دکتر! زبان عربی را قبل از اینکه به حلقه درس منظومه راه پیدا کنید، آموخته بودید؟

بله! زبان عربی را در حدی که متن‌های فلسفی را بفهمم می‌دانستم. وقتی حاج سید مرتضی بخش‌های عربی منظومه را می‌خواند من کاملا متوجه می‌شدم. البته این را هم بگویم که سخت‌ترین بخش کلاس برایم همین فهم عبارات عربی بود ــ به ویژه اینکه گفتم او با لهجه عربی می‌خواند و من عربی ترکی بلد بودم – چون در زمینه فلسفه، کتاب‌های بسیاری را بیرون از کلاس می‌خواندم و متوجه موضوع بحث می‌شدم. وقتی منظومه را تمام کردم، از او خواستم که بخش‌هایی از اسفار را نیز به من درس دهد. البته چند جلسه بیشتر طول نکشید، زیرا به نظرم آمد که از عهده تدریس اسفار بر نمی‌آید. من نیز راهی تهران شدم.

حامد زارع: شما اسفار را نزد جواد مصلح خواندید. درست است؟

بله! بعدها که به تهران آمدم و دانشکده حقوق پذیرفته شدم، نزد جواد مصلح شروع به خواندن اسفار و نیز الهیات شفای شیخ الرئیس کردم، معنای واقعی درس فلسفه را فهمیدم. البته حاج سید مرتضی منظومه را به خوبی تدریس می‌کرد. خودش می‌گفت چهل بار منظومه را از ابتدا تا انت‌ها تدریس کرده است. سیدجواد ولوی و حاج سید مرتضی برادر دیگری نیز داشتند که پس از اتمام تحصیلات حوزوی‌اش در نجف به ایران بازنگشته بود و داماد آیت‌الله العظمی خویی بود. دو برادر روحانی خانوادگی مستنبط غروی انتخاب کرده بودند و فکر می‌کنم آن برادر دیگر در سن شصت سالگی از دنیا رفت.

منصور هاشمی: شما آذری زبان بودید و در مدرسه فارسی را فراگرفتید. آیا تضاد میان آذری اندیشیدن و فارسی سخن گفتن را هیچ‌گاه احساس نکردید؟ قبل از آن بفرمایید که از چه زمانی با زبان فارسی مواجه شدید؟

من در خانواده آذری زبان به دنیا آمده‌ام و طبیعی است که زبان مادری‌ام آذری باشد. اما به خاطرم می‌آید که وقتی رادیو را به گوشمان می‌چسباندیم تا بتوانیم از پس تمام خش‌ها و پارازیت‌ها، برنامه گل‌ها را بشنویم، از نخستین مواقعی بود که با زبان و ادبیات فارسی مواجه می‌شدیم. عمویم علاقه‌ای به موسیقی ایرانی داشت و شنونده دایمی برنامه‌های گل‌ها بود. در حاشیه بگویم که با او چند بار آواز خواندن اقبال آذر را به‌طور حضوری شنیدم. علاقه‌ای نیز به ظلی داشت که در همان زمان مرده بود اما آواز او را بسیار تعریف می‌کرد. باری، طبیعی است که تا وقتی در دبستان بودم، چندان فارسی نمی‌دانستم، اما وقتی وارد دبیرستان شدم به‌طور کامل می‌توانستم فارسی بخوانم و تا حدی نیز صحبت کنم.

منصور هاشمی: در مورد احساس ناسیونالیستی چه چیزی می‌توانید بگویید؟ شما گفتید که تعلق خاطری به فرقه دموکرات نداشته‌اید، اما در کل نگاه مثبت به آن‌ها داشتید یا منفی؟ نگاه‌تان به آذربایجان و نسبتی که با ایران در ذهن شما می‌توانست داشته باشد را نیز توضیح دهید.

نگاهم به فرقه دموکرات هرگز چندان مثبت نبود و در مورد جدا شدن آذربایجان از ایران نیز اصلا دیدگاه مثبتی نداشتم. اما اقداماتی که فرقه دموکرات در تبریز انجام داده بود، موجب شده بود که مردم در مورد آن‌ها به افسانه‌پردازی و اسطوره سازی روی آورند. به عنوان مثال زمانی در تبریز قحطی نان پیش آمده بود و نانوایان شهر نان نمی‌پختند یا اگر می‌پختند، گران می‌فروختند. نزد عامه مردم مشهور است که پیشه‌وری قول داده که ظرف دو ساعت موضوع را حل می‌کند. رئیس فرقه به اولین نانوایی که می‌رسد از شاطر می‌خواهد که چند نان به او بفروشد. وقتی شاطر از فروختن نان سر باز می‌زند، پیشه وری دستور می‌دهد که نانوای بیچاره را زنده زنده در تنور بیندازند. صبح روز پس از این ماجرا همه نانوایی‌های شهر باز بوده و به تعداد کافی و حتی مازاد مورد نیاز اهالی تبریز نان وجود داشته است. مردم نیز این اتفاق را سحر و جادوی پیشه وری در حل مشکلات اقتصادی می‌دانستند و آن را برای یکدیگر تعریف می‌کردند. از این داستان‌ها در کودکی بسیار شنیده بودم بی‌آنکه علاقه‌ای به فرقه پیدا کنم. البته این ماجرا یک فاجعه تمام عیار است، اما فرقه دموکرات اقدامات موثری نیز در تبریز انجام داده است. در مورد همان خیابان فردوسی گفتم از وسط شهر می‌گذشت و به بازار می‌رسید، نیز می‌گفتند که در سال ۱۳۲۴ پیشه وری در طول یک شب مقررات منع آمد و شد برقرار کرده بود و تا صبح خیابان را آسفالت کرده بود و ظاهرا دوام آسفالت آن تا همین چند سال پیش هم تصور عمومی را تحت تاثیر خود قرار داده بود. البته به احتمال بسیار برخی از این داستان‌ها افسانه بافی است، اما به هر حال نخستین دانشگاه تبریز و ایستگاه رادیویی شهر را فرقه دموکرات ایجاد کرد. اما به هر حال

تجزیه طلبی فرقه امری نیست که بتوان آن را به مسامحه برگزار کرد. برای من وحدت سرزمینی ایران همیشه یک اصل غیر قابل بحث بوده است.

محمد قوچانی: شما موقعی که در تبریز بودید، خودتان را ابتدا آذربایجانی می‌دانستید یا ایرانی؟ تضادی در کار نبود؟

در آن موقع ما اصلا تصور جدایی طلبانه‌ای از آذربایجان نداشتیم. بلکه فکر می‌کردیم که یکی از ایالات مهم ایران، آذربایجان است. آذربایجان، مانند همه ایالت‌های دیگر ایران، بخشی تجزیه ناپذیر از ایران است. گمان نمی‌کنم در این باره بحثی وجود داشته باشد. البته وقتی این وحدت سرزمینی پذیرفته شد می‌توان درباره چگونگی اداره آن بحث کرد.

منصور هاشمی: شما اینگونه فکر می‌کردید یا اینکه فضای عمومی هم اینگونه بود. چون به نظر می‌رسد اقدامات پیشه وری و طرفداران‌اش در راستای جدا شدن آذربایجان از ایران بود.

اگر همه در آذربایجان خواستار جدایی از ایران بودند که حاکمیت در تهران نمی‌توانست تبریز را پس بگیرد. فرقه نواحی بسیاری از آذربایجان را پیش از آنکه ارتش شاهنشاهی از تهران برسد خالی کرده بود. تردیدی نیست که پیشه وری و طرفداران‌اش قطعا نقشه‌هایی در سر داشتند که به نظر من هرگز با خواست‌های مردم آنجا همخوانی نداشت. تا جایی که به خاطر دارم برای شخص من، همواره ایران بزرگ فرهنگی مطرح بوده است و از این جهت شاید من نماینده خوبی برای پاسخ دادن به این پرسش نباشم ولی هر چه در اطراف خودم می‌نگرم، کمتر کسی را پیدا می‌کنم که حس ترک بودن را بر احساس ملیت ایرانی ترجیح دهد. البته ترک را به مسامحه به کار بردم. آذربایجانی‌ها ترک نیستند، بلکه ایرانیانی هستند که به یکی از شاخه‌های زبانی مشتق از ترکی سخن می‌گویند؛ مهاجرانی ترکی یا ترکمانی که به تدریج در مناطق روستایی آذربایجان ساکن شده بودند به تدریج با ساکنان اصلی در هم آمیخته و در آن مستحیل شده‌اند. حتی امروزه رگه‌های ظاهر ترکی را در ساکنان برخی روستاها می‌توان دید، اما در شهرهای بزرگ چنین نیست.

منصور هاشمی: اما یکی از مسائلی که پان ترکیست‌ها مطرح می‌کنند، ناظر به آموزش و پرورش است. آن‌ها ادعا می‌کنند که کودکی که تا شش سالگی به زبان آذری صحبت کرده است، وقتی در هفت سالگی وارد مدرسه می‌شود، مجبور می‌شود که فارسی تحصیل کند. نظرتان در این مورد چیست؟

پان‌ترکیست‌ها حرف بی‌ربط بسیار می‌گویند و افسانه می‌بافند. در همین سال‌های اخیر یک بار در دانشگاه تبریز جوانی می‌گفت که زرتشت هم آذربایجانی بوده و از این ترهات. البته به شوخی به او گفتم یولداش اینکه تف سر بالاست. او گمان می‌کرد زرتشت ترک بوده و اوستا را نیز به ترکی سروده بوده است! اما بعدا فارس‌ها ـ به قول این‌ها ـ آن را به اوستایی ترجمه

کرده‌اند. درباره پان ترکیست‌ها چند مسأله را باید اینجا در نظر داشت. اولا ایران بزرگ را حوزه‌ای فرهنگی می‌دانم که به صورت ممالک محروسه فهمیده می‌شده است. یعنی اینکه ایران بزرگ وحدت کثرت‌های قومی و فرهنگی بوده است. به خلاف پان ترکیست‌ها نمی‌توان گفت ما را مجبور می‌کردند که در مدرسه فارسی صحبت کنیم. ما چند ساعت در دبستان درس فارسی می‌خواندیم، در زنگ‌های تفریح و پس از تعطیل شدن مدرسه نیز وقتی می‌خواستیم با یکدیگر بازی کنیم، ترکی صحبت می‌کردیم. هیچ اتفاق خاصی هم نمی‌افتاد؛ یعنی زبانی را یاد می‌گرفتیم که زبان دانش و فرهنگ این سرزمین است. فارسی یاد گرفتن برای ایرانیان اجبار سیاسی نبود و نیست، اگر بتوان گفت اجبار فرهنگی است. دیگر اینکه تا پیش از صدور ایدئولوژی‌های جدید شوونیستی به ایران، ایرانی‌ها مسائل را به این صورت نمی‌فهمیدند. در تبریز نوعی آمیزش «طبقاتی» شگفت انگیزی وجود داشت. البته برخی محله‌ها نسبت به برخی دیگر اعیانی‌تر به حساب می‌آمد، اما حتی این محله‌ها هم محله‌های بسته نبودند. طبقات فرودست در کنار طبقات فرادست زندگی می‌کردند. محله‌های به کلی اعیان نشین با تاخیر بسیار و به تدریج در دهه چهل پیدا شدند که دلایلی پیچیده دارد. تبریز به لحاظ شهری ساختار پیچیده‌ای داشت. تا دهه‌های اخیر و مهاجرت‌های روستایی انسجام خاص خود را داشت. منظورم این نیست که تمایزهای طبقاتی نبود، بلکه می‌خواهم بگویم انسجام اجتماعی به نوعی بود که تنش‌های در بنیادها را به حداقل فرو می‌کاست.

محمد قوچانی: یعنی می‌فرمایید ایدئولوژی‌های جدید به این تعارض دامن زده بود؟

بله، زمینه رشد پان‌ترکیسم اشکالات مدیریتی در کشور است اما قدرت‌های منطقه‌ای نیز در تداوم و انتشار آن نقشی اساسی دارند. بیشتر پان‌ترکیست‌ها ـ مثل اکثریت روشنفکری ایران ـ چیزی از پیچیدگی‌های سیاست در نمی‌یابند. گروهی نیز در خارج از ایران وجود دارند که دانسته یا ندانسته آب در آسیاب دشمنان ایران می‌ریزند. ایدئولوژی پان‌ترکیسم مبتنی بر نوعی فراموشی تاریخی است که با آمیخته شدن با افسانه بافی‌های به ظاهر تاریخی به ملغمه‌ای از بیسوادی و بی‌شعوری تبدیل شده است. تلویزیون جمهوری آذربایجان را نگاه کنید خواهید دید عقب ماندگی و ابعاد بیسوادی تا کجاست. من برنامه‌ای دیدم که ثابت می‌کرد ابن سینا از فیلسوفان آذربایجان بوده است. به این دلیل که ابن سینا در همدان وزیر بوده و در همان شهر نیز فوت کرده است و از آنجا که همدان یکی از شهرهای آذربایجان «جنوبی» است، پس او آذربایجانی است. یعنی ابن سینا متعلق به آذربایجان و آذربایجان متعلق به جمهوری آذربایجان به ریاست الهام علی اف و شرکا است. فکر نمی‌کنید این طور جعل تاریخ بیش از حد ابلهانه است. البته، الهام علی اف نه سوادی دارد و تجربه و نمی‌تواند بداند، اما رفیق حیدر علی اف می‌دانست که همه دانشگاه‌ها و علمای اتحاد جماهیر هفتاد سال از این افسانه‌ها می‌بافته‌اند. امروزه از آن همه علم جز انبوهی کاغذ باطله برای خمیر کردن باقی نمانده است. سال‌ها پیش دوست کردی هم می‌گفت که چون مادر ابن سینا کرد بوده باید او را کرد به شمار آورد. در واقع، این عقب‌ماندگی را اگر با فلسفه ابن سینا ترکیب کنیم باید بگوییم: فلسفه عقب ماندگی!

حامد زارع: اما اینکه در ایران چندین قوم ونژاد...

ببینید! ایران به لحاظ تاریخی پیوسته ممالک محروسه بوده است. در ایران همیشه به چند زبان صحبت می‌شده است. دولت‌های ما نیز در مجموع دولت‌های بدی بوده‌اند اما همین دولت‌های بد ما از بسیاری دولت‌های پیشرفته اروپایی نظیر فرانسه که پس از پیروزی انقلاب ۱۷۸۹ با یک سیاست فرهنگی خشن همه زبان‌های رایج در کشورش را از بین برد و یکسان سازی کرد، بهتر عمل کرده‌اند. در فرانسه ده‌ها زبان وجود داشت که انقلاب فرانسه آن‌ها را از میان برداشت. اما تنوع فرهنگی ایران این امکان را داده است که به‌طور مثال احمد کسروی در اندرونی خانه‌اش ترکی صحبت کند و در جامعه یکی از نویسندگان طراز اول فارسی باشد. بنابراین تعارضی وجود نداشته است که بخواهد برطرف شود. اما اینکه برخی می‌گویند شما تحت ستم بوده‌اید و نمی‌دانستید که دارند به اجبار زبان فارسی را در مدارس به شما می‌آموزانند، مسأله جدیدی است که پشتوانه فرهنگی و تاریخی ندارد و نشات گرفته از ایدئولوژی‌های جدید است. گمان نمی‌کنم برخی کسانی که این سخنان را می‌پراکنند مجانی این کار را می‌کنند. من یک بار گفتم که در ایران همه چیز و همه کس متولی دارد، جز ایران. من در میان دوستان آذری خارج که برخی از آن‌ها حتی از امپریالیسم فارسی و غیره سخن می‌گویند هیچ یک را ندیده‌ام که به بچه خود ترکی هم یاد بدهد. اما همین‌ها از پاریس و لندن و نیویورک شعار می‌دهند که بچه‌های تبریزی باید ترکی درس بخوانند. مگر در زبان آذری چه منابع اساسی فرهنگ بشری وجود دارد که اینان می‌خواهند مدرسه آذری درست کنند و زبان امپریالیستی فارسی را تعطیل کنند؟ کل منابع ادبی موجود آذری را می‌توان در دو ترم در دانشگاه برای پان‌ترکیست‌ها تدریس کرد. من مخالفتی با این تدریس ندارم و ضروری نیز هست. حیدر بابای شهریار یک اثر بزرگ ادبی است. من اگر فارسی زبان می‌بودم و دانشجوی سال دوم دانشگاه، در چنین کلاسی شرکت می‌کردم و یاد می‌گرفتم. اما ادعاهای پان‌ترکیست‌ها از سنخ دیگری است. می‌گویند زبان فارسی را دولت اجباری کرده است و نتیجه می‌گیرند که برای مبارزه با آن باید زبان آذری را اجباری کرد. یعنی سلب آزادی زبان در حرف زدن، نوشتن و حتی رادیو و تلویزیون از مردم و اجبار آن‌ها به پان ترکیسم. یک ایرانی متوسط را با یک اهل آذربایجان به اصطلاح «شمالی» مقایسه کنید، البته اگر روسی یا چند کلمه انگلیسی نداند، خواهید دید که استاد دانشگاه باکو به اندازه دهاتی ایران سواد و بیشتر از آن شعور ندارد. به تجربه می‌گویم! چند دانشجوی دوره دکتری باکو به من مراجعه کرده‌اند و از طریق آن‌ها می‌دانم که حد دانشگاه‌ها و استادان چگونه نازل است. این ربطی به زبان دارد. اجبار به ترکی خواندن محروم کردن فرد از سرمایه عظیم فرهنگی است که زبان فارسی تولید کرده یا به این زبان منتقل شده است. یک جمله از همین زرتشت که گویا آذری است یا ابن سینا که اخیرا تغییر ملیت داده به آذری ترجمه کنید تا بعدا در مورد آن بحث کنیم. برخی از این مدعیان که در سال‌های اخیر در خارج زندگی کرده‌اند و گمان می‌کنند چیزی یاد گرفته‌اند مثال‌های خنده داری هم یاد گرفته‌اند و تکرار می‌کنند. ببینید مثال زدن کشورهای پیشرفته مشکلی را حل نمی‌کند. کشورهای اسکاندیناوی که گویا از مثال‌های جالب است با پشتوانه‌ای که زبان آلمانی دارد، مثال بدی است. این کشورها زبان دومی دارند که به تدریج دارد به زبان علم تبدیل می‌شود که انگلیسی است. با هفت، هشت یا ده میلیون جمعیت؛ یک زبان نمی‌تواند فرهنگی پایدار و گسترده پیدا کند. امروزه برای کشورهای اسکاندیناوی صرف نمی‌کند که همه منابع اساسی را ترجمه کنند.

البته در کشورهای پیشرفته زبان را یاد می‌گیرند. هر آلمانی، هلندی، سوئدی و... سه چهار زبان را می‌داند. اما ما داریم اینگونه تبلیغ می‌کنیم که آن یک زبانی را که مجانی یاد می‌گیریم و البته دریچه‌ای به دنیایی از فکر و فرهنگ است فراموش کنیم و به اجبار آذری بیاموزانیم و به «دده گور گوت» خویش، که گویا حماسه ملی ترکان است، برگردیم.

حدود ده سال پیش زمانی که در برلین زندگی می‌کردم یک بار دوستی را دیدم که دعوت شده بود در جلسه هویت چپان ترکی شرکت کند. پدر او از رجال مهم ایران و اهل تبریز بود و به نظر من از باب استفاده ابزاری او را دعوت کرده بودند. به او گفتم که اگر من جای او بودم در چنین جلسه‌ای شرکت نمی‌کردم. او نیز پاسخ داد که حتی سخنرانی خود را نیز به زبان فارسی انجام می‌دهد. اگرچه او کاملا آذری زبان است، اما به گفته خودش اصلا نمی‌توانست مباحث جدی سیاسی را به ترکی بیان کند. از او در مورد مباحثی که قرار است در کنفرانس طرح شود نیز پرسیدم. می‌گفت آن‌ها خواستار تاسیس مدارس آذری زبان در نقاط مختلف آذربایجان هستند، چرا که معتقدند حکومت به اجبار دانش آموزان را به زبان فارسی یاد گرفتن وادار می‌کند. به او گفتم که این درست نیست. چرا که نه ما مجبور بوده‌ایم که زبان فارسی بیاموزیم، نه ما می‌توانیم اجبار کنیم که آذری تدریس شود. اینکه ما فارسی یاد گرفته‌ایم، امری تاریخی است که به‌طور تاریخی اتفاق افتاده است. چند صد سال ترکان بر ایران فرمان رانده‌اند، چرا نتوانسته‌اند اجبار کنند که زبان فرهنگی همه ایرانیان ترکی باشد. زبان فارسی را ترکان به هندوستان برده‌اند. مگر سلطان محمود نمی‌توانست بخشنامه صادر کند که به جای چهارصد شاعر زرین کمر فارسی زبان، پانصد شاعر زرین کمر ترک زبان برای دربار استخدام کنند. او که قدرتی بیش از تاواریش الهام علی‌اف داشت نمی‌توانست این امر را اجباری کند. این است معنای تاریخی وضع کنونی ما.

باری، به آن دوست گفتم بر فرض هم که این یک اجبار باشد و بر منطق استبداد بنیاد گرفته باشد، جانشین کردن یک استبداد با استبداد دیگر طیره عقل است. سپس به او گفتم که من و تو هر دو تبریزی هستیم و اوضاع آذربایجان را می‌شناسیم. اگر همین فردا سه مدرسه انگلیسی زبان، فارسی زبان و آذری زبان را کنار یکدیگر تاسیس کنند، سی یا چهل نفر بیشتر در مدرسه آذری اسم نویسی نمی‌کنند اما همین تبریزی‌ها از نیمه‌های شب برای ثبت نام در مدرسه انگلیسی صف می‌بندند. این واقعیتی است که به تجربه بر آن واقفم. چه اینکه یک سال تحصیلی را در دبیرستان فرانسوی تبریز تدریس داشتم و شاهد علاقه پدران و مادران به ثبت نام فرزندانشان در این گونه مدرسه بوده‌ام.

یک نکته اساسی دیگر هم وجود دارد که به ویژه برای مهاجرانی می‌گویم که در سال‌های اخیر چیزهایی از سوئد و سوئیس یاد گرفته‌اند و فکر می‌کنند اگر آذربایجان به قول اینان جنوبی به شمالی بپیوندد، این مجموعه بهشت برین می‌شود. تردیدهای بسیاری در وجود چنین بهشتی وجود دارد و تاریخ هم تاکنون نشان نداده است که بهشتی روی زمین تحقق پیدا کرده باشد، اما همان آذربایجان شمالی جزئی از جهنمی در همسایگی ما بوده است. چرا که جمهوری علی اف هم هنوز ادامه همان استبداد استالینی است.

اگر در ایران زبان فارسی زبان دانش و فرهنگ نمی‌بود، لاجرم می‌بایست زبان دیگری از بیرون تحمیل می‌شد. مثال هند جالب‌تر است که پان‌ترکیست‌ها خیلی علاقه‌ای به آن نشان نمی‌دهند. در هند صدها زبان وجود دارد، اما هند به عنوان یک دولت ناچار یا فارسی حرف زده یا انگلیسی. زبان‌های محلی ایران، اعم از زبان‌های ایرانی و غیر ایرانی، آذری یا کردی و... زبان‌های فرهنگی مهم نیستند. از آذری آذربایجان شمالی واژه‌های فارسی را حذف کرده‌اند، اما ناچار روسی وارد شده است. شاهکار زبان آذری کنونی همان حیدر بابایه سلام است و بیش از آن نمی‌توان بسطی به آن زبان داد. می‌توان مجبور کرد که آذربایجانی‌ها فارسی را فراموش کنند و جز به زبان آذری تحصیل نکنند، اما روسی یا انگلیسی جای فارسی را خواهد گرفت.

منصور هاشمی: یعنی شما هیچ‌وقت به عنوان یک آذربایجانی و آذری زبان احساس اقلیت بودن را در تهران تجربه نکردید؟

البته که نه! البته ما دانشجویان آذری در آغاز لهجه ترکی داشتیم و می‌دانید که بدترین مکان برای یک آذری زبان، دانشکده حقوق است، چون همه درس‌ها یک حرف «قاف» دارد! شوخی‌هایی هم در این میان می‌شد، اما این چیزی است که شامل همه شهرستانی‌ها می‌شد و البته بگذریم از اینکه خودمان در تبریز بسیار به لهجه اهالی دیگر شهرستان‌های آذربایجان خندیده بودیم. اقلیت بودن با متفاوت بودن فرق دارد. در ایران اقلیت نداریم، تمایزها و تفاوت‌ها داریم که مایه غنای فرهنگی و احساسی ماست. با کمی شیطنت می‌گویم که فارسی زبان کمی مغبون است که هیچ‌یک از زبان‌ها و فرهنگ‌های فرعی دیگر کشور را نمی‌شناسد. من و یک کرد و... به وجوهی از فرهنگ این کشور دسترسی داریم که بسیاری از شما ندارید.

یک شوخی دیگر اینکه برخی‌ها فکر می‌کنند رضا شاه و سیاست استعماری پشتیبان او، این شوخی با شهرستانی‌ها را باب کرده‌اند تا ـ سابقا چپی‌ها می‌گفتند ـ انتقام خودشان را از خلق‌های پیشرو ـ یعنی اینجا اهالی تبریز که مکان صدور عقب مانده‌ترین گروه‌های توده‌ای‌ها و چریک‌ها بود ـ بگیرند! زمان شمس تبریزی که هنوز تبریز آذری – در معنای قدیم آن – حرف می‌زد می‌گفتند تبریزی خر است. دلیل آن هم این جمله شمس است که مقالات او را یکی از مفاخر بزرگ تبریز تصحیح کرده. از حافظه نقل می‌کنم. شمس می‌گوید: چه گویی که تبریزی خر باشد. در تبریز بزرگان باشند که من کمترین ایشانم! این‌ها را نقطه قوت‌های این کشور می‌دانم. بگذریم!

حامد زارع: جناب آقای دکتر! اگر موافق باشید از تبریز به تهران بیاییم و ماجراهای پذیرشتان در دانشگاه تهران را برای ما نقل کنید. شما چگونه در دانشکده حقوق پذیرفته شدید؟

زمان ما هنوز کنکور سراسری برگزار نمی‌شد. یعنی هر دانشکده‌ای برای خودش کنکور اختصاصی و جداگانه برگزار می‌کرد. من در آزمون سه دانشکده اسم نوشته بودم. دانشکده ادبیات تبریز و تهران برای رشته فلسفه و دانشکده حقوق تهران. نتیجه‌ها که آمد، مشخص شد در هر سه دانشکده قبول شده‌ام. اما بیشتر علاقه‌مند بودم که در تهران فلسفه بخوانم، چون رشته فلسفه

در تبریز سطح پایینی داشت. ناچار در خانواده موافقت شد که به تهران بیایم اما حقوق بخوانم، اما نه فلسفه که در تبریز هم می‌شد خواند. من هم که نمی‌خواستم در تبریز بمانم، برای خواندن حقوق به تهران آمدم. واقعیت این است که اگر در تبریز می‌ماندم، ملول می‌شدم. چرا که زادگاهم از لحاظ فرهنگی دیگر چیزی برای من نداشت، البته تصور جوانی و خامی بود. اما بالاخره به دانشکده حقوق دانشگاه تهران آمدم که نه به آن علاقه داشتم و نه می‌دانستم که به چه درد می‌خورد. در آن زمان دانشکده حقوق دانشگاه تهران تنها جایی بود که حقوق تدریس می‌شد و از اهمیت بسزایی برخوردار بود. به همین خاطر از هر شهرستانی یک یا دو نفر بیشتر پذیرفته نمی‌شدند. به خاطر دارم از وقتی که نامم به عنوان یکی از قبول شدگان دانشکده حقوق در روزنامه‌ها منتشر شد، برای خودم آدمی شدم. کسانی که در دانشکده حقوق قبول می‌شدند به نوعی اهمیتی در شهر پیدا می‌کردند. فکر می‌کنم سالی بود که سه یا چهار نفر بودیم که از یک کلاس دبیرستان قبول شده بودیم. شاید هم اولین سالی بود که چند نفر از شهری غیر از تهران قبول می‌شدند. کم کم پی بردم که دانشکده حقوق چه جای مهمی است و چه اهمیتی دارد. در واقع بی‌آنکه بدانم، جایی رفته بودم که باید می‌رفتم.

البته در این ماجرای انتقال به تهران یک اتفاق دیگر نیز افتاد. حاج سید مرتضی، استادی که فلسفه اسلامی و تفسیر پیش او می‌خواندم، اصرار عجیبی داشت که در تبریز بمانم و به نوعی می‌خواست مرا جانشین خودش کند. مدت‌ها اصرار داشت که در دانشگاه تبریز بمانم و همچنان پیش او نیز درس بخوانم. صحنه آخری که روز خداحافظی رو در روی همدیگر ایستاده بودیم، برای همیشه در ذهنم حک شده است و هیچگاه فراموشم نمی‌شود. بیچاره استاد که اشک در چشمان‌اش حلقه زده بود و نمی‌خواست که من از تبریز بروم. در همین دیدار آخر تکرار کرد که نباید بروی. به او گفتم که اینجا مثل برکه کوچکی است، اگر بمانم مثل آب کم می‌گندم. فکر می‌کردم برهان قاطعی پیدا کرده‌ام. حاج سید مرتضی هم با اشارتی به ماجرای عارفی و شاگرد او که گویا چنین چیزی گفته بود، پاسخ داد: عارف به مرید گفت آری چون آب اندکی هستی می‌گندی، دریا باش تا نگندی! به هر حال هر طور بود خودم را به تهران و دامن دانشکده حقوق افکندم.

دانشکده حقوق را بسیار دوست داشتم، برخی از استادان و درس‌های آن‌ها برایم بسیار جالب بود، اما خیلی علاقه نداشتم همه وقتم را در یک دانشکده بگذرانم. به‌ویژه اینکه درس برخی از استادان هم چنگی به دل نمی‌زد. در مجموع بیشتر استادانی که درس قدیم می‌دادند خوب بودند، مثل استادان سید محمد مشکوت و محمود شهابی، اما از میان استادانی که حقوق جدید تدریس می‌کردند، برخی بسیار خوب بودند. این شد که راهی به دانشکده ادبیات پیدا کردم. حدود سه سال در کلاس‌های دکتر فردید در دوره کارشناسی ارشد شرکت کردم. فکر می‌کنم به همراه محمد رضا جوزی و دوست دیگری به نام احمد محمدی که دیگر در ایران نیست، از اولین مستمع آزادهای کلاس بودیم. تصور می‌کنم بعدها در آخرین ماه‌هایی که در آن درس‌ها حاضر می‌شدم استاد شفیعی کدکنی هم می‌آمد. البته، اندکی بعد، دیگر دانشکده ادبیات نمی‌رفتم جز برای استفاده از کتابخانه. البته این‌ها را با احتیاط می‌گویم چون بالاخره مقدمات آلزایمر در حال ظاهر شدن است (با خنده). از دانشکده ادبیات

همین یک درس بیشتر به درد من نمی‌خورد. یکی دو درس دیگر را هم چند روزی توانستم تحمل کنم، مثل منطق دکتر خوانساری، اما در نهایت فرار را بر قرار ترجیح دادم.

نقبی نیز به دانشکده الهیات زدم. در سال ۱۳۴۴ دانشکده الهیات در ابتدای سی‌متری آن وقت مقابل در ساختمان اصلی ژاندارمری قرار داشت. در برنامه دانشکده دیدم که جواد مصلح اسفار ملاصدرا و شفای ابن سینا را در دوره دکتری درس می‌دهد. یکی دو کتاب از او را می‌شناختم. وقتی بیشتر پرس و جو کردم گفتند دو شاگرد بیشتر ندارد و استاد بسیار سخت‌گیری است. مثل دیگر کلاس‌ها نبود که بتوان بی‌اجازه وارد شد. گفتند بهتر است بی‌گدار به آب نزنی چون به احتمال بسیار از کلاس بیرونت می‌کند. در دانشکده حقوق با استاد محمود شهابی اندک آشنایی پیدا کرده بودم که در هر دو دانشکده حقوق و الهیات درس می‌داد. من هنوز سال اول بودم و با او درسی نداشتم، اما چون هر هفته برای رفع اشکال به اتاقش سری می‌زدم و او را آزار می‌دادم قیافه من برایش آشنا بود. روزی رفتم و گفتم می‌خواهم دوره دکتری الهیات شرکت کنم اما راهم نمی‌دهند. گفت بنشین. شروع کرد صحبت کردن و در وسط این صحبت‌های بسیار محترمانه یکی دو سوال از منظومه سبزواری هم کرد. البته این قدر مرد محترمی بود و با محبت نسبت به شاگردانش برخورد می‌کرد که گویی او هم یک دانشجوست. یکی از بیت‌های منظومه را خواند و سوالی درباره آن کرد. گویا چندان بی‌ربط نگفتم. تلفن را برداشت و به رئیس دفتر دانشکده گفت از طرف من به جناب مصلح بگو ایشان را بپذیرد. «این طور که من می‌بینم از دانشجویان ما قوی‌تر است!» فکر می‌کنم بزرگ‌ترین موفقیت من این تعریف آن استاد بود. خودم را انداختم به دانشکده الهیات و اجازه را گرفتم که بروم و در کلاس دکتری حاضر شوم. روز موعود که فرا رسید، به سر کلاس رفتم. به زور بیست ساله شده بودم و در کلاسی نشسته بودم که دو شاگرد بیشتر نداشت. یکی درویش مانندی بود با شارب بلند و در عین حال مردی بس شریف و نمونه انسانیت و تجسم اخلاق و دانشجوی دیگری که دبیر دبیرستان‌های تهران بود. هر دو آن‌ها بالای چهل سال سن داشتند. وقتی استاد مصلح به کلاس وارد شد، از پشت عینک نگاه کردن عاقل اندر سفیهی کرد و چیزی نگفت. خودم را جمع کردم و ترسیدم بیرونم کند چون قیافه‌ام هیچ به دانشجوی الهیات نمی‌خورد. در اوایل تدریس بخش امور عامه اسفار بود. عبارتی را خواند و دو ساعت تفسیر کرد. تازه فهمیدم که دنبال چه چیزی می‌گشتم! باری، کار تحصیل من در سه شیفت صبح دانشکده حقوق، بعد از ظهر دانشکده ادبیات و عصرها دانشکده الهیات بود. جسمم سخت خسته می‌شد، اما روحم سیر نمی‌شد.

محمد قوچانی: از دانشکده حقوق که در واقع خانه نخستتان بود بیشتر بگویید. محضر چه استادانی را تجربه کردید؟

ابتدا این نکته را بگویم که در دانشکده حقوق در دهه چهل همانند دانشکده ادبیات، استادان بزرگی تدریس می‌کردند. جمعی وجود داشت که شاید دیگر تکرار آن به این زودی‌ها ممکن نباشد، بیشتر آنان پرورش یافته‌های دوره مشروطیت و دهه‌ای پس از آن بودند. از دو گروه از استادان خودم در دانشکده حقوق باید نام ببرم. یکی استادانی که درس‌های سنتی مانند فقه و

اصول را تدریس می‌کردند. از میان آنان سید محمد مشکوت که طی دو سال باب‌هایی از شرایع الاسلام را پیش او خواندم باید نام ببرم. مردی بسیار جالب بود. همه نسخه‌های خطی کتاب‌های بسیار گرانبهای خود را وقف دانشگاه کرد و گاهی پیش می‌آمد که در ضمن درس از چگونگی به دست آوردن آن نسخه‌ها سخن می‌گفت. بیش از هر چیز دوست داشتن دانشگاه و خدمت به آن را من از او آموختم. در سال‌های سوم و چهارم اصول فقه و قواعد فقه را پیش محمود شهابی خواندم. از معدود کلاس‌هایی بود که هرگز از آن غیبت نمی‌کردم. همانطور که گفتم مرد بزرگی بود و استادی بی‌نظیر که می‌توان یک عمر پیش او درس خواند. علم از او می‌بارید، در نهایت سادگی! دیگران هم بودند مانند محمد سنگلجی اما برای من چندان جاذبه‌ای نداشتند. درباره شهابی باید بگویم که حق او شناخته نشده است. برخی کتاب‌های او را هنوز و به هر مناسبتی ورقی می‌زنم و از این همه دانش حیرت می‌کنم. به یک دلیل دیگر هم می‌خواهم به قول بیهقی قلم را بر او بگریانم. در تابستان ۵۸ که برای کار در کتابخانه از تبریز به پاریس بازگشته بودم، در کوی دانشگاه اتاقی گرفتم. روزی برای ناهار خوردن به سلف سرویس کوی رفته بودم. دیدم شهابی با آن ردای بلند پالتو مانندی که همیشه بر تن داشت در آن سن و سال میان دانشجویان هجده و نوزده ساله برای ورود به سالن ناهارخوری در صف ایستاده است. پیش رفتم و از علت حضورش در خوابگاه کوی دانشگاه پرسیدم گفت بله فعلا اینجا هستم. صبیه اینجا اتاقی دارد و من هم در همان جا زندگی می‌کنم. دخترش در خانه هند کوی زندگی می‌کرد که اتاق‌های کوچکی دارد. او همان سرنوشتی را پیدا کرده بود که مصلح هم پیدا کرد. اندکی پس از آن نیز در پاریس روی در نقاب خاک کشید. مصلح هم پیش پسرش محمد در امریکا بود که نابینا شد و همان جا فوت شد. اخیرا شنیدم که جسدش را در حضور سعدی دفن کرده‌اند. روانشان شاد باد! در مورد استاد شهابی یک نکته دیگر نیز بگویم: وقتی در اول سال ۵۷ به ایران برگشتم، چند ماهی را در انجمن فلسفه آن وقت بودم. شهابی نیز الهیات شفا درس می‌داد. تا تعطیل شدن انجمن در آن کلاس‌ها هم شرکت می‌کردم. من پیش‌تر چهار سال پیش مصلح خوانده بودم. اما شهابی با همان تسلطی که ادوار فقه، قواعد فقه و اصول درس می‌داد، شفا را هم درس می‌داد.

گروه دیگر از استادان حقوق جدید درس می‌دادند. از میان این گروه دکتر سید حسن امامی که امام جمعه تهران هم بود، انسان و استادی است که قدرش شناخته نشده است. او حقوقدان برجسته‌ای بود که در سوئیس حقوق خوانده بود و هنوز که هنوز است شش جلد کتابی که در شرح حقوق مدنی ایران تالیف کرده است، پس از ۶۰ سالی که از تالیف آن می‌گذرد، اثری معتبر است.

حامد زارع: با دکتر صفایی آشنایی نداشتید؟

گمان می‌کنم دکتر صفایی سال آخری که من در دانشکده بودم، آمد. او استادیار دکتر حسن افشار بود و من درس حقوق تطبیقی را که با دکتر افشار تا نیمه خوانده بودم، با او به پایان رساندم. استاد من بود و افتخار این را داشتم که حدود سه سال معاون پژوهشی او باشم. مایه بسی مباهات من است که در همان نخستین روزهایی که وارد دانشکده شده بودم او من را به عنوان معاون و همکار خود انتخاب کرد.

احمد بستانی: با دکتر کاتوزیان چطور؟

گمان می‌کنم همان سال اول دانشجویی من، او هم دستیار دکتر امامی بود. در زمانی که من تحصیل می‌کردم، او تازه تدریس را آغاز کرده بود. چون استادان به مراتب مهم‌تر و بالاتری پیش از او در دانشکده بودند، استادانی نظیر دکتر امامی حقوق مدنی را برای ما تدریس می‌کردند. اما دکتر کاتوزیان برای دانشجویان رشته علوم سیاسی مقدمه علم حقوق و باب ازدواج و طلاق را برای دانشجویان سیاسی تدریس می‌کرد. من کتاب او را در دست یکی از دوستانم دیدم و به نظرم بسیار مهم آمد، علاقه‌مند شدم که به صورت مستمع آزاد در جلساتی از کلاس‌های او شرکت کنم. همان زمان به نظرم آمد که استاد مهمی است. به نظرم دکتر کاتوزیان یکی از افتخارات دانشکده حقوق است. البته دیگران هم هستند که از ترس اینکه برخی دیگر را فراموش کنم از آنان نام نمی‌برم. اجازه بدهید از یک نفر دیگر هم به‌طور استثنایی نام ببرم. وقتی معاون پژوهشی دانشکده بودم، به حیث مقام، عضو شورای پژوهشی دانشگاه هم بودم. در این زمان دوست بزرگوارم دکتر درودیان را از نزدیک شناختم او نماینده مؤسسات دانشکده حقوق در همان شورا بود. ما هر دو باید چهارشنبه ـ شاید ـ صبح و بعد از ظهر در دو شورا شرکت می‌کردیم، شورای دانشکده‌های علوم انسانی و شورای دانشگاه. افزون بر فضل و دانشی که دکتر درودیان داشت، او را مردی دیدم که تجسم مصالح عالی دانشگاه و کشور بود و در همان جلسات شورا از او بسیار آموختم. سال‌هایی که رئیس دانشکده شده بود و من در اروپا زندگی می‌کردم، یک بار که برای یکی دو هفته به ایران آمده بودم، برای صرف ناهار دعوتم کرد. با دو دوست دیگر دانشکده یعنی دکتر آشوری و دکتر عراقی که هر دو از افتخارات دانشکده حقوق هستند. در آنجا بود که به من تکلیف کرد در دانشکده درس بدهم...

احمد بستانی: رشته حقوق سیاسی چه زمانی در دانشکده دایر شد؟

هیچ‌وقت! علوم سیاسی را به تسامح حقوق سیاسی می‌گفتند و هنوز هم می‌گویند. همان‌طور که می‌دانید یک دهه پیش از پیروزی مشروطیت در ایران، مدرسه علوم سیاسی و مدرسه طب دایر شده بود. از آن پس، در کنار مدرسه علوم سیاسی، مدرسه حقوق نیز تأسیس شد. با تاسیس دانشگاه تهران نیز این دو مدرسه ادغام شدند، به صورت یک دانشکده در دانشگاه تهران. بعدها اقتصاد نیز به آن دو رشته اضافه شد و دانشکده حقوق، علوم سیاسی و اقتصادی شکل گرفت. در سال ۴۴ که وارد دانشکده شدم، هر سه رشته تدریس می‌شد. اما شاید یک سال بعد ساختمان کنونی دانشکده اقتصاد در امیرآباد آماده شده بود و رشته اقتصاد از دانشکده حقوق جدا شد. همان طور که اشاره کردم، ترکیب «حقوق سیاسی» را به مسامحه به کار می‌برده‌اند. این اصطلاح در اروپا به‌ویژه در زبان فرانسه رایج بوده، اما امروزه دیگر به کار نمی‌رود. سبب آن ربطی به تحول تاریخ حقوق در اروپا دارد که اینجا نمی‌توان باز کرد.

محمد قوچانی: کمی در مورد کلاس‌های فردید در دانشکده ادبیات توضیح دهید.

خوب فردید هیچ ربطی به این استادان که از آن‌ها نام بردم نداشت. شبیه هیچ‌کس دیگری هم نبود. در مورد فردید باید بگویم که درباره او، هم به افراط و هم به تفریط، بسیار سخن گفته‌اند. اما من از محضر فردید بسیار استفاده کردم، با اینکه این استفاده بسیار پراکنده بود. اولین باری که در کلاس فردید شرکت کردم، عنوان درس او پدیدارشناسی هگل بود. من با اشتیاق در آن درس حضور پیدا کردم، اما متوجه شدم که در تمام مدت در مورد هایدگر سخن می‌گوید. سال دیگر عنوان درس پدیدارشناسی هوسرل بود. این بار نیز همان مطلب را تکرار کرد. البته همین تکرار هم برای من مفید بود. در همان زمان شروع کردم به خواندن کتاب‌های خارجی کتابخانه ادبیات از جمله شرحی از ژان وال بر متافیزیک چیست هایدگر. متوجه شدم که همه مطالب هایدگر را پیش‌تر از فردید و به صورت بسیار پراکنده آموخته بودم. اما کتاب ژان وال کمک کرد که دانسته‌های خود را سامانی بدهم. فردید آدمی بود که ذهن پریشانی داشت، شاید بهتر باشد بگویم ذهن سامانی داشت که برای خود او مفهوم بود، اما ظرایف فلسفی بسیاری را دریافته بود. کلاس او نیز از طراوت خاصی برخوردار بود. تا جایی که در خاطرم مانده است غلامرضا اعوانی، صمد موحد، احمد احمدی، مهتاب مستعان و محمود نوالی که از تبریز می‌آمد ـ همگی استادان فعلی فلسفه و شاید دیگران که به یاد نمی‌آورم – شاگردان رسمی فردید در مقطع کارشناسی ارشد فلسفه در دانشکده ادبیات بودند و من هم به عنوان مستمع آزاد از دانشکده حقوق در کلاس‌های او شرکت می‌کردم. قبل از اینکه کلاس شروع شود همگی دور هم جمع می‌شدیم و در مورد حرف‌های فردید در جلسه گذشته صحبت می‌کردیم. یک بار صحبت از تقدیر تاریخی بود، یکی از دانشجویان گفت: من متوجه نمی‌شوم که منظور استاد از تخدیر تاریخی چیست؟ بیان نه چندان فصیح و پریشان گویی‌های او به این گونه بدفهمی‌ها دامن می‌زد، اما اینکه گفته‌اند هیچ نمی‌دانست و... سخن درستی نیست. هر کسی می‌بایست بتواند ارتباطی با او برقرار کند که البته کار آسانی نبود.

منصور هاشمی: فردید را در زبان آلمانی چگونه دیدید؟ آیا به زبان آلمانی مسلط بود؟ اصلا در سر کلاس و جلوی دانشجویان‌اش عبارات آلمانی را می‌خواند؟

نه! گمان می‌کنم زبان اصلی او فرانسه بود که بسیار هم بد تلفظ می‌کرد. اگر بخواهم از تجربه شخصی خودم این مسأله را برای شما بازگو کنم، باید بگویم تلفظ فردید از بعضی کلمات فلسفی فرانسه در ذهن مانده بود. اما وقتی برای تحصیل به پاریس رفتم همان اولین روزها دریافتم که همه آن‌ها را غلط یاد گرفته‌ام.

منصور هاشمی: شاید دلیل‌اش این بوده باشد که زبان‌هایی را که بلد بوده به صورت کتابی فراگرفته است و صورت نوشتاری کلمات در ذهنش نقش می‌بسته است و از تلفظ صحیح و مکالمه روان درمی مانده است.

بله! شاید این مطلب در مورد بیشتر استادان دانشکده ادبیات صادق بود. برخی نیز به خاطر شروع جنگ دوم نتوانستند مدت بیشتری بمانند و درس خود را به پایان برسانند. تصور می‌کنم از دکتر یحیی مهدوی شنیدم او هم که فرزند امین الضرب دوم بود مجبور شده بود تحصیل خود را نیمه کاره رها کند. چون خروج ارز حتی برای او در ایام جنگ جهانی دوم ممکن نبود. درس خواندن فردید هم نیمه کاره بود و بعدها طبق مصوبه دانشگاه دکتر شناخته شد. شاید به پیشنهاد دکتر مهدوی که رئیس گروه فلسفه بود. اینجا این مطالب را با شاید می‌گویم چون ممکن است مطالبی را فراموش کرده باشم...

محمد قوچانی: این به پیش از انقلاب و دوره دانشجویی مربوط می‌شود. آیا پس از بازگشت از اروپا نیز او را دیدید؟

بله و چون جالب توجه است برایتان نقل می‌کنم. در حدود سال ۱۳۶۳ و بعد چند مقاله در نشر دانش نوشتم که موجب دو آشنایی شد. نخست دکتر یحیی مهدوی که آن‌ها را دیده بود و از استاد دانش پژوه پرسیده بود که این کیست آیا او را می‌شناسی؟ در آن زمان من در انجمن فلسفه بودم و دانش پژوه را گاهی می‌دیدم و درباره سیاست ارسطو گپی با همدیگر می‌زدیم که البته ماجرایش طولانی است. روزی آمد و گفت آقا یحیی درباره تو سوال کرده است گویا بعدا هم با همان لحن اشرافی که خاص او بود گفته بود که بگو به من تلفن کند! تلفنی کردم و چند روز بعد هم نسخه‌ای از چاپ جدید مصنفات بابا افضل را که به همراه مینوی تصحیح کرده بودند به ضمیمه دستخطی ملاطفت آمیز که هنوز دارم برای من فرستاد. یکی دو بار هم مهدوی را به صورت خصوصی دیدم که شرح ماجرای آن بماند. برای بار آخر و اندکی پیش از مرگش هم او را در مراسم دومین سالگرد دکتر صدیقی در خانه صدیقی دیدم. آنجا من هم قرار بود سخنی بگویم. ضمن اینکه سخن می‌گفتم، مهدوی از ردیف اول هم چنان از پشت عینک با اعجاب به من نگاه می‌کرد که ناچار شدم خودم را جمع و جور کنم تا مایه آبروریزی نشود. باری، مورد دوم دیدار دوباره با فردید بود. فردید چون تمام شهر را تجسس می‌کرد تا جایی نمانده باشد که نام هایدگر آمده باشد و او بی‌خبر باشد، آن مقاله را نیز که اشاره‌ای به هایدگر در آن آمده بود خوانده بود و به نصرالله پورجوادی تلفن کرده بود که نویسنده این مقاله کیست و از کجا آمده است و از این دست سوال‌ها. بعد هم به پورجوادی سپرده بود که به من بگوید حتما نزد او بروم. پورجوادی هم مدیر مسوول نشر دانش بود، شماره تماس فردید را به من داد تا تلفنی با او هماهنگ کنم و به دیدارش بروم. این تلفن و آدرس دادن و نحوه ورود به خانه فردید نیز دست کمی از ماجراهای جیمزباند نداشت! وقتی به او زنگ زدم و آدرس خانه‌اش را از او گرفتم، توصیه‌های عجیب و غریبی به من کرد. مثل اینکه گفت ابتدا به حوالی کوچه بروم، اگر کسی سر کوچه ایستاده بود، برگردم اما اگر کسی نایستاده بود، وارد کوچه شوم. بعد به در منزلش که رسیدم، اگر در نیمه باز بود، یک بار زنگ را بزنم و وارد شوم. اما اگر در بسته بود، دو بار زنگ بزنم و منتظر بمانم تا کسی برایم در را باز کند. از این جور توصیه‌هایی که رفیقان فدایی مثلا برای نشان دادن برهان قاطع به فخر رازی می‌دادند. در روز موعود اتفاقی نیفتاد و ورود به خانه به مسالمت انجام شد. اگر درست یادم باشد، وارد خانه که شدم، حیاطی بود و دری هشتی مانند که دست راست حیاط قرار گرفته بود. فردید پشت یک میز نشسته بود و طرف دیگر میز روبه‌روی فردید یک صندلی

خالی بود، برای یک مهمان. دست چپ من که روی آن صندلی نشستم می‌زی پر از کتاب قرار داشت. چند کتاب جدید فرانسه در آنجا قرار داشت. اما جالب بود که چند کتاب از پوپر به زبان آلمانی هم آنجا وجود داشت. فردید به من گفت: «این کتاب‌ها را می‌بینی؟ همه این کتاب‌ها را می‌خوانم و پدر لیبرال‌ها را درمی‌آورم!» ناچار گفتم بله! بعد هم صحبت و بحث ما شروع شد. طبیعی است مرا به یاد نمی‌آورد، اما تصور می‌کنم خوشحال شد که گفتم از او بسیار آموخته بودم. چند جلسه‌ای به همین منوال در سال‌های ۱۳۶۶ و ۶۷ برگزار شد که برای من قابل استفاده بود. چه اینکه گاهی پرسش‌هایی را که داشتم از او می‌پرسیدم و جواب می‌گرفتم. به خاطر دارم در یکی از آخرین جلساتی که نزد او بودم، صحبت از فیلسوف آلمانی لئو اشتراوس به میان آوردم که با همه تفاوت‌هایی که دارد، به سبب سنت فکری محافظه کاری آلمانی در برخی مباحث اندیشه، او شباهت‌هایی به هایدگر دارد. می‌خواستم ببینم آیا او را می‌شناسد و اگر می‌شناسد تا چه حدی با این جریان فکری آشنایی دارد. تا اسم او را آوردم سخت برآشفت. به رسم دیرین خود حمله کرد که این کیست؟ چه کاره است؟ دینش چیست؟ انتظار چنین واکنشی را نداشتم. می‌توانست بگوید می‌شناسم، برایم جالب نیست یا آدم مهمی نیست که وقتم را با خواندن آثار او تلف کنم. این گونه جواب دادن قابل فهم بود. اما با چنان تحکمی سوال کرد و در واقع تشر زد که بی‌اختیار گفتم نمی‌دانم! اما بلافاصله تمرکزم را بازیافتم گفتم که خوب اشتراوس یهودی است. این را که گفتم جیغ و دادش به آسمان رفت. فریاد می‌زد و می‌گفت: «خجالت نمی‌کشی که کتاب یک یهودی را می‌خوانی؟» و... چند دقیقه که گذشت و تمام نق زدن‌هایش تمام شد به او گفتم: «آقای دکتر! من که اکنون شاگرد شما نیستم. آمده‌ام نزد شما به عنوان دو فرد آزاد و برابر داریم با یکدیگر بحث و گفت‌وگو می‌کنیم. چیزهایی من می‌دانم، چیزهایی نیز شما می‌دانید. قبلا شاگرد شما بوده‌ام و از شما آموخته‌ام. اما مرعوب این توپ و تشرها نمی‌شوم. یا با ادب و احترام و به‌طور مساوی با هم حرف می‌زنیم یا اینکه من وقتی برای تلف کردن ندارم.» بدیهی است که فردید از هیچ چیزی به اندازه آزادی و برابری بدش نمی‌آمد. به او خاطر نشان ساختم که یا با یکدیگر مساوی صحبت می‌کنیم یا اصلا صحبت نمی‌کنیم و گفتم نیامده‌ام که پای منبر کسی بنشینم، بلکه آماده‌ام بحث علمی آزادانه داشته باشم. از سوی دیگر در مورد پرسش از دین افراد نیز به او تذکر دادم و گفتم که زمان این حرف‌ها گذشته است و در یک فضای فلسفی بسیار زشت است که نژادپرستی از نوع بسیار سطحی و ابتدایی را وارد کنیم. کمی آرام شد و چیزی نگفت برخاستم و راه افتادم و از او جدا شدم.

محمد قوچانی: این آخرین دیدار شما و فردید بود؟

نه! یک روز عصر تلفن زنگ زد، گوشی را که برداشتم فهمیدم فردید است. یک ساعتی صحبت کردیم. می‌گفت: «چرا پیش من نمی‌آیی؟ تو باید پیش من بیایی تا با هم صحبت کنیم.» من هم به رسم احترام گفتم در یک وقت مساعد نزد او می‌روم.

منصور هاشمی: شما که فردید را هم قبل از انقلاب اسلامی و هم بعد از انقلاب دیده‌اید، آیا فکر می‌کنید که فرقی کرده بود؟ چون برخی‌ها معتقدند که فردید پیش و پس از انقلاب اسلامی به کلی تفاوت دارد؟

به نظر من او بعد از انقلاب بسیار با آن چیزی که قبل از انقلاب بود، تفاوت داشت. البته برخی از حرف‌ها همان بود و تکرار می‌شد، اما بوی قدرتی به مشام او رسیده بود که توان نظری فهمیدن و رویارویی با آن را نداشت. پیش از انقلاب هم چنین رفتاری داشت، اما شرایط اجازه بروز و بیان نمی‌داد. بی‌آنکه بخواهم وارد این بحث بشوم، می‌خواهم بگویم که این ریشه در تفکر هایدگری دارد که میلی مقاومت ناپذیر به قدرت در همه هایدگری‌ها وجود دارد، اما چون به‌طور اساسی تفکری غیر سیاسی است، یعنی به لحاظ سیاسی مدرن نیست، ورود همه آنان در سیاست جز رسوایی در پی نداشته است.

منصور هاشمی: خود هایدگر هم اینگونه بود.

دقیقا! بله داستان ورود او در سیاست فاجعه‌ای بود. به اندازه کافی در این مباحث اسنادی بیرون آمده است که دیگر جای بحث نباشد. بدیهی که موضع سیاسی هایدگر تنها بخشی از تفکر اوست، اما به هر حال این سنت در فلسفه آلمانی قدرت طلب است بی‌آنکه تلقی درستی از قدرت داشته باشد. یک مورد دیگر که اخیرا گروه‌های چپ همه جا تبلیغ می‌کنند نیز کارل اشمیت است.

حامد زارع: البته دکتر داوری معتقد است که واژه‌هایی نظیر یهودی زده، صهیونی‌زده و ماسونی زده را که فردید در مجادلات‌اش به کار می‌برد، سابقه‌اش به دهه چهل نیز می‌رسد. چه اینکه یک مرتبه که، آشوری او را عصبانی کرده بود رو به او کرده بود و او را یهودی زده و ماسونی زده خوانده بود.

بله! به نظر مهم این نیست که کلمات را به کار می‌برد یا نه! نوع فکر فردیدی ضد آزادی بود. و رگه‌های فکر دولت توتالیتر هم سخت در او ریشه داشت. پیش از انقلاب این حرف‌ها را نمی‌شد گفت، اما فردید بعد از انقلاب به نوعی شومن تبدیل شده بود و چون هیچ درباره سیاست نمی‌دانست و نمی‌دانست که نمی‌داند، احساساتی می‌شد و شعار می‌داد. شرایط و محفل جوانان ضد امپریالیستی هم این امکان را می‌داد. در اوایل دهه چهل هم سر کلاس شعار زیاد تحویل می‌داد. به عنوان مثال علیه دکتر نصر، که گمان می‌کنم بسیار جوان و رئیس دانشکده ادبیات بود، شعار می‌داد و انتقاد می‌کرد. یک بار که قرار بود در تالار فردوسی سخنرانی کند، پیش از آن سر کلاس مکرر می‌گفت که این بار من او را افشا می‌کنم، اما در جریان سخنرانی یک کلمه هم درباره نصر سخن نگفت. از کربن هم بسیار بدش می‌آمد، اما به‌طور رسمی لب‌تر نمی‌کرد. البته مسائل فردی و خصوصی هم در این بد آمدن‌ها دخالت داشت که من چیزی درباره آن نمی‌گویم.

حامد زارع: با هانری کربن نیز در دوران دانشجویی در دانشکده حقوق آشنا شدید؟

بله! در واقع در گفتارهایش شرکت می‌کردم. در آن زمان، کربن خلاصه‌ای از درس‌های سال تحصیلی قبل خود در پاریس را پاییز هر سال در دانشکده ادبیات به‌طور خلاصه در یک ماه بازگو می‌کرد. تصور می‌کنم سال‌های ۴۵ و بعد بود که من به کلاس‌های کربن راه پیدا کردم. به خاطر دارم که کمتر از ده نفر از استادان دانشکده در این کلاس‌ها شرکت می‌کردند، بیشتر هم از استادان فرانسه‌دان شرکت می‌کردند. من دو سه سال در این دوره‌های کربن حضور یافتم و فکر می‌کنم تنها دانشجویی بودم که بین آن استادان حاضر می‌شد. زبان کربن در ارائه سمینارش هم فرانسه بود که دکتر نصر هم خلاصه‌ای از آن را به فارسی بازگو می‌کرد. یکی از جالب‌ترین بحث‌ها تفسیری بود که کربن از توضیح قاضی سعید قمی در اسرار العبادات درباره معنای رمزی کعبه عرضه کرد. بی‌نهایت تفسیر جالبی بود.

محمد قوچانی: در مهرنامه آقای داریوش آشوری در جوابیه‌اش به سلسله مقالات انتقادی شما نوشته است که شاید شما در کلاس درس‌اش بوده‌اید، آیا چیزی به خاطر می‌آورید؟

نه! من در آن سال‌ها در تهران نبودم. من به اندازه کافی استادان مهم دیده بودم که این طور وقت تلف نکنم. من حتی در کلاس حمید عنایت که در زمان تحصیل در دانشکده آدم بسیار معروفی بود، هرگز شرکت نکردم. اصول محمود شهابی برایم از اندیشه سیاسی عنایت جالب‌تر بود. وقتی داشتم فارغ‌التحصیل می‌شدم عنایت کتاب استیس درباره هگل را ترجمه کرد. همین امر موجب شد که چند بار با هم صحبت کنیم. من هرگز از هیچ چیزی مثل تفنن بیزار نبوده‌ام و خیل این جماعت را هم بی‌هیچ تعارفی اهل تفنن می‌دانم.

محمد قوچانی: آیا شما در درس حمید عنایت نیز حاضر شده بودید؟

خیر! گفتم. حمید عنایت استاد من نبود، چون من علوم سیاسی نمی‌خواندم. اما او در دانشکده حواریون خاص خود را داشت و دانشجویانی که متمایل به جبهه ملی یا گروه‌های چپ بودند، دور او را گرفته بودند. اما به یاد دارم که در یکی از کلاس‌های خصوصی عنایت که در آن مقالاتی از روزنامه آبزرور لندن را برای آن دسته از دانشجویانی که می‌خواستند زبان انگلیسی خود را تقویت کنند، تدریس می‌کرد، حضور داشتم. بسیار خوب بود. عنایت زبان‌دان بود و دقت‌های بسیاری در تدریس زبان داشت. البته در طول سال ۱۳۴۹ که من در کرج مشغول دوره آموزشی افسری بودم، چند باری با عنایت در مورد ترجمه هگل استیس گفت‌وگو کردم و در همانجا دریافتم که بسیار متفنن است. چون بسیاری از کتاب‌های مهم درباره فلسفه هگل را که در کتابخانه دانشکده ادبیات موجود بود، پیش‌تر به فرانسه خوانده بودم. عنایت نه تنها نخوانده بود، که آن‌ها را نمی‌شناخت. البته بعدها بهتر شد ولی من دیگر با او ارتباطی نداشتم و به فرانسه رفتم.

حامد زارع: جناب آقای دکتر! آیا در آن دوره برای اخذ مدرک کارشناسی، رساله نیز تدوین می‌کردید؟

خیر! البته دانشجویان علوم سیاسی رساله می‌نوشتند، ولی ما در رشته حقوق رساله نداشتیم. دلیل‌اش هم فکر می‌کنم این بود که دوره ما نخستین دوره‌ای بود که نظام آموزشی دانشگاه از فرانسوی به صورت ترمی امریکایی و نظام واحدی تبدیل شده بود و به صورت کامپیوتری واحدها انتخاب می‌شد. چون ما به سال سوم دانشکده رسیدیم، متوجه شدیم همه ۱۴۰ واحد را گذرانده‌ایم و تنها یکی دو واحد برای ترم هشتم باقی مانده است. به همین خاطر دو واحد هم یک درس اختیاری گذراندیم و مدرک کارشناسی خود را گرفتیم. اما من یک رساله نوشتم. یکی از دوستان من که دانشجوی علوم سیاسی بود و به دلیل کارمند بودن فرصت نداشت رساله بنویسد، به من گفت چند صفحه‌ای برای او تدارک ببینم. عنوان رساله هم اندیشه سیاسی در مقدمه ابن خلدون بود که من مجبور شدم برای نوشتن این رساله ابن خلدون را به‌طور جدی بخوانم. جالب اینکه معلم او عنایت بود و بی‌آنکه بداند چه کسی رساله را نوشته است، به او بیست داده بود! شیطنت‌های سرنوشت! (با خنده) یا به قول هگل: مکر عقل!

حامد زارع: بعد از اخذ مدرک کارشناسی به خدمت وظیفه عمومی رفتید. درست است؟

داستان خدمت سربازی من واقعا یک تراژدی بود. من با اینکه برابر قانون معاف بودم، چون پدرم را در کودکی از دست داده بودم و تنها فرزند ذکور خانواده بودم و مادرم نیز هرگز کار نکرده بود، باید معاف می‌شدم. فکر هم می‌کردم که این قدر حقوق یاد گرفته‌ام که لااقل از حق خودم دفاع کنم. با این همه سه سال و نیم میان فارغ‌التحصیلی و رفتن به فرانسه فاصله افتاد. یک سال در ژاندارمری گذشت برای گرفتن معافی که ممکن نشد. دو سال سربازی به عنوان سپاه ترویج و شش ماه هم برای گذراندن دوره احتیاط که تازه مقرر شده بود.

البته سعی کردم این وقت تلف کردن را تبدیل به احسن کنم. تمام سال نخست را در تهران ماندم و بسیاری از کتاب‌های فرانسه و انگلیسی موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات را خواندم. در دوره افسری نیز در تبریز بودم، در انجمن ایران و فرانسه ضمن اینکه ادبیات فرانسه می‌خواندم، همه کتاب‌های دوره لیسانس و فوق‌لیسانس دانشگاه پاریس را خواندم تا آماده باشم.

منصور هاشمی: بعد از اتمام سربازی نیز به فرانسه رفتید. اما قبل از اینکه ماجراهای دوران دانشجویی خود را در فرانسه برای ما توضیح دهید، بفرمایید که آیا شما نیز همانند اکثر دانشجویان آن زمان دانشکده حقوق چپ بودید؟

بله! البته نمی‌دانستیم که دقیقا به چه چیزی متمایل بودیم. اما در آن دوره کمابیش همه چپ بودند. البته باید بگویم من تا وقتی در ایران بودم، چیزی درباره ایدئولوژی چپ نمی‌دانستم و تمایلی نداشتم. تحصیلات سنتی مانع از آن بود که ایدئولوژی

بسیار سطحی چپ را جدی بگیرم. می‌توانم بگویم، تا زمانی که در ایران بودم، ملاصدرایی و تا حدی هگلی بودم. این دو را بسیار مطالعه کرده بودم. و کم کم داشتم به‌طور جدی به هگل میل می‌کردم. تحت تأثیر فردید هم در یک سال بیکاری کتاب‌هایی که درباره هایدگر در دانشکده ادبیات موجود بود، از چند مفسر مهم هایدگر، به فرانسه خواندم. در ماه‌های اول در فرانسه از طریق هگل به لوکاچ متمایل شدم و عمده آثار او را خواندم. این دوره سه چهار سالی طول کشید و توانستم خودم را معالجه کنم!

حامد زارع: شما چگونه برای تحصیل در فرانسه بورس گرفتید؟ در بدو ورودتان به فرانسه قصد داشتید چه رشته‌ای را دنبال و در چه مقاطعی تحصیل کنید؟

من دوره افسری در تبریز به انجمن ایران و فرانسه می‌رفتم. بیشتر افراد در کلاس‌های این دوره دانشجویان ادبیات فرانسه دانشگاه تبریز بودند. معلم فرانسوی خوبی داشتیم. من کتاب کوژو درباره پدیدارشناسی را در کتابخانه انجمن پیدا کردم و معلم فرانسوی را هر روز با سوال‌های خودم آزار می‌دادم. او که ادبیات فرانسه خوانده بود نمی‌فهمید، اما اشکالات فرانسه مرا رفع می‌کرد. روزی به من گفت دانشگاه پاریس سه بورس در تبریز خواهد داد. تو هم شرکت کن. شرکت کردم و به رغم اینکه بیشتر کسانی که شرکت کرده بودند فارغ‌التحصیل زبان فرانسه بودند، پذیرفته شدم و فرار را بر قرار ترجیح دادم تا مجبور نباشم قاضی یا وکیل دادگستری باشم. اوایل سال پنجاه و یک بعد از سه سال و نیم اتلاف وقت به خاطر سربازی با یک بلیت یکسره به پاریس رفتم.

حامد زارع: برای تحصیل در مقطع کارشناسی ارشد به پاریس یک رفتید؟

نه! پذیرش من برای پاریس دو بود، یعنی مرکز پانتئون دانشکده حقوق، اما همان روزهای اول متوجه شدم که علم سیاست در این دانشکده هنوز مندرج تحت حقوق عمومی است. من به مباحث نظری و فلسفی سیاست علاقه‌مند بودم. تغییر دانشگاه دادم و رفتم پاریس یک که در سوربن قرار دارد. من باید دوره دکتری می‌رفتم. وقتی دانشکده را عوض کردم، گفتند یا باید فوق لیسانس بگذرانی تا دوره دکتری بروی یا دکتری تخصصی یعنی سیکل سوم. من می‌خواستم وارد دکتری دولتی بشوم. گفتم که تحصیلات من تنها به دانشکده منحصر نمی‌شود. گفتند می‌توانم در امتحانی شرکت کنم و اگر قبول شدم، می‌توانم وارد دکترای دولتی شوم. یکی از استادان سیاست را معین کردند که از من امتحان کند. حدود دو ساعتی درباره خوانده و دانسته‌های من بحث شد. اطلاعات من درباره هگل موجب نجات شد، چون شهرت غیر قابل فهم بودن هگل تا حد زیادی مرعوب‌کننده است. چون من بیشتر کتاب‌های فرانسه درباره هگل را می‌شناختم، آن استاد خیلی تعجب کرد که یک تبریزی به اندازه دانشجوی پاریسی اطلاع داشته باشد. بدین ترتیب پذیرفته شدم و قرار شد دیپلم مطالعات را بگذرانم که یک سال درس و یک رساله بود و بعد از آن وارد دوره دکترای دولتی شوم که به‌طور عمده همان تز است.

اما تا ثبت نام کنم، ده روزی از شروع کلاس‌ها گذشته بود. به سراغ فرانسوا شاتله رفتم که هگلی مارکسی مهمی بود، شاگرد هیپولیت و کوژو. او را از ایران می‌شناختم. کتاب او درباره افلاطون و هگل را خوانده بودم و می‌دانستم که در پاریس ۱ هم درس دکتری می‌دهد. رفتار شاتله خیلی تئاتری بود موهای بلندی داشت، با عینکی همیشه روی نوک بینی و بیشتر از بالای عینک نگاه می‌کرد. با حالت خاصی پشت می‌زش می‌نشست. بعد از اتمام کلاس و وقتی بیشتر دانشجویان از کلاس بیرون رفتند، نزد او رفتم و به او گفتم من از ایران آمده‌ام و خیلی وقت است که با او و آثارش آشنا هستم. به او گفتم که دردوره دکتری پذیرفته شده‌ام و می‌خواهم روی فلسفه هگل کار کنم. از بالای عینک نگاهی عاقل اندر سفیه به من کرد و پیش خودم فکر کردم باید فکر کند یا دیوانه‌ام یا خر! اما گفت چند دقیقه منتظر باشم تا جواب پرسش‌های چند دانشجو را بدهد. بعد خواست با او بروم و با دوستی که در دفتر منتظر اوست برویم قهوه خانه میدان سوربن. در راهروهای سوربن راه افتادیم و به من گفت: «ببین بچه جان! من چهل و پنج سال است که هگل می‌خوانم، چه چیزی در چنته داری به من بگویی که برایم جالب باشد؟» کمابیش زبانم بند آمد، اما گفتم: «به هر حال من آمده‌ام. چون بورس دانشگاه را دارم باید کسی متولی کار من باشد، تو کار من را به‌طور اصولی قبول کن، اگر وسط راه ماندم، خوب می‌توانی بگویی نه!» با دوستی که آن‌جا بود و بعدا فهمیدم که ژیل دلوز است به قهوه‌خانه رفتیم و بدین ترتیب آشنایی شروع شد و ده سالی که تا مرگ او مانده بود، جر و بحث درباره هگل ادامه پیدا کرد. شاتله رفیق بسیار نزدیک دلوز بود و خودش می‌گفت ما چهار نفریم. یعنی ژان فرانسوا لیوتار، دلوز، خود او و یک نفر دیگر به نام رنه شرر که در ایران شناخته شده نیست. متخصص بسیار مهم پدیدارشناسی هرسرل بود، اما خیلی زود از درس و بحث کناره گرفت و منزوی شد. اغلب با این‌ها بود و نوعی گروه چهار نفری را تشکیل می‌دادند.

حامد زارع: علاقه شما به هگل از کجا نشات می‌گرفت که از همان ابتدا می‌خواستید پایان نامه‌تان را نیز در مورد اندیشه سیاسی هگل بنویسید؟ آیا می‌توان گفت که از صیرورت ملاصدرا به نظام فلسفی هگل رسیدید؟

شاید تا حد زیادی تحصیل فلسفه اسلامی در این گرایش مؤثر بوده است، اما به دقت نمی‌توانم این تاثیر را توضیح دهم. ذائقه آدمی در هر زمینه‌ای به تدریج تکوین پیدا می‌کند. فیشته گفته است فلسفه‌ای که هر فردی انتخاب می‌کند، با شخصیت او ارتباط دارد. البته نقل به مضمون کردم، چون اصل جمله بسیار دقیق‌تر از این است. چندین سال ملاصدرا خواندن برای من همچون مقدمه‌ای با آشنایی و علاقه به ایده‌آلیسم آلمانی بود. من هنوز به برخی از جنبه‌های ملاصدرا علاقه بسیاری دارم و حتی گمان می‌کنم که با روش‌های سنتی، درخشش‌های فلسفه ملاصدرا را ضایع کرده‌ایم، یعنی کرده‌اند. مباحثی مانند بحث اتحاد عاقل و معقول از دیدگاه فلسفه‌های جدید بحث مهمی است. اگرچه متأسفانه فرصت بازگشت جدی با این مباحث را پیدا نمی‌کنم، اما هنوز هم به‌ویژه از نظر اصطلاحات به متن‌های ملاصدرا مراجعه می‌کنم. به یک نکته مهم نیز در مورد این انتقال از ملاصدرا به ایده‌آلیسم آلمانی اشاره کنم که شاید برای جوانانی که برای تحصیل به خارج می‌روند جالب باشد و آن اینکه مهم‌ترین بخش تحصیل در دوره دکتری سال‌هایی است که صرف نوشتن رساله می‌شود. من خیلی زود متوجه شدم که

اغلب استادان در مباحث مربوط به ایران چیزی نمی‌دانند و بیشتر رساله‌هایی که در مورد موضوعات مربوط به ایران از آن‌ها دفاع می‌شود، بسیار سطحی هستند. کسانی حتی مطالبی را از کتاب‌های فارسی رونویسی می‌کردند و می‌دادند به کسانی که گذران زندگی آن‌ها از راه ترجمه همین رساله‌ها به فرانسه بود ترجمه کنند. ده‌ها نفر از همین‌ها تا سال‌های اخیر در دانشگاه‌های کشور درس می‌دادند. در عین حال این را هم متوجه شده بودم که تمرکز دانشجویان ایرانی در دوره دکتری روی مباحث ایران ایراد بزرگی است. البته، دست کم در فرانسه دانشجویان اعزامی دولت رساله‌هایی درباره ایران می‌نوشته‌اند. اما هرچه امثال دکتر صدیقی در این کار جدی بودند، با رساله‌ای که اندکی پیش از مرگ به فارسی هم منتشر کرد، دانشجویان دهه‌های اخیر اهل سر هم بندی کردن بودند. در کتابخانه دانشکده حقوق پاریس شمار بسیاری از این رساله‌ها وجود دارد، به ویژه در مورد حقوق. رساله‌ها درباره پیکار با بیسوادی در ایران، چیزهایی درباره مشروطیت و... همه فاقد ارزش بودند و به ویژه اینکه با راهنمایی استادهایی نوشته شده بودند که خود آن استاد اغلب نمی‌توانست ایران را روی نقشه نشان دهد. خود من در سال‌هایی که مشغول نوشتن رساله بودم، خواستم با نوشتن رساله‌ای درباره حکمت متعالیه مدرکی هم در فلسفه اسلامی بگیرم و حتی موافقت استاد راهنما را هم گرفتم. در آن زمان روژه ارنالدز مهم‌ترین استاد فلسفه اسلامی پاریس بود، پس از دو سه جلسه صحبت درباره رساله متوجه شدم که چیزی درباره فلسفه اسلامی در ایران نمی‌داند و چیزی نمی‌تواند به من یاد بدهد. به همین خاطر صرف نظر کردم.

به هر حال، علاقه‌ای که به هگل داشتم، در پاریس و با دیدن استادان بسیار مهم بیشتر شد و کوشش کردم مطالعه خودم را به ایده‌آلیسم آلمانی بسط دهم. اما چون هگل در واقع به نوعی صورت نهایی این فلسفه بود و از نظر فلسفه سیاست هم بسیار مهم بود، سراغ هگل رفتم. در آن زمان تنها یک راهب یسوعی بود که شلینگ را می‌شناخت. درباره فیشته هم چند نفری بودند، از جمله مارسیال گرو، که رساله درخشانی روی فیشته جوان نوشته بود، اما کانت و هگل هر سال درس داده می‌شد و از دیدگاه‌های مختلف، از مسیحی بسیار سنتی تا مارکسیست افراطی!

منصور هاشمی: البته شاید اقبال عمومی به مارکس نیز در روی آوری به هگل موثر بوده باشد.

ببینید! من در همان هفته‌های اول در فرانسه لوکاچ خواندن را با تاریخ و آگاهی طبقاتی شروع کردم و چند کتاب دیگر او را نیز بلعیدم از جمله کتاب مفصلی که ناشناخته است با عنوان نسخ عقل یا ویرانی عقل. اندکی بعد از آن نیز به آلمان رفتم نسخه‌ای از هگل جوان را خریدم، همه این‌ها مرا به نوعی ترکیب هگلی مارکسی هدایت کرد. بعدها نیز به حلقه آلتوسری‌ها راه پیدا کردم و با وجوه دیگری از تفسیرهای هگلی آشنایی پیدا کردم.

احمد بستانی: دعوای ایده‌آلیسم و رئالیسم برای شما مطرح نبود؟ چون این موارد در فلسفه هگل و آلتوسر با یکدیگر تفاوت دارد؛ چه اینکه آلتوسر به هگل زدایی از فلسفه مارکسیسم مشهور است.

البته، شاید، بار دیگر باید تکرار کنم، تأثیر عمیق ملاصدرا موجب می‌شد که به وجه دیگری از هگل و ایده‌آلیسم آلمانی توجه پیدا کنم که مارکسیست‌ها آن را نمی‌فهمیدند. بدیهی است که این استنباط من بسیار سطحی بود، هنوز هم هست، زیرا ایده‌آلیسم ساحت‌های بسیار و در عین حال عمیقی دارد که با خواندن یکی دو کتاب ابتدایی و خلاصه کردن آن‌ها کسی نمی‌تواند به آن دست پیدا کند. اینک، پس از سال‌ها تأمل در جنبه‌های فلسفی مارکس، فکر می‌کنم حتی خود مارکس متوجه عمق این بحث نشده بود، مارکسیست‌ها که جای خود را دارند. مثلا مارکس چیز زیادی درباره کانت، فیشته و به‌ویژه شلینگ اول نمی‌دانست و هگل را هم اگرچه خوانده بود، اما فضای هگلی‌های چپ و راست چنان در سال‌های دانشجویی او در برلین سلطه داشت که او نمی‌توانست هگل را به درستی بفهمد.

احمد بستانی: کتاب لنین و فلسفه را هم در زمان دانشجوییتان ترجمه کردید؟

بله! این رساله مهمی در بسط فلسفه مارکسی است. از طریق دوستی که از شاگردان آلتوسر در دانشسرای عالی بود، با او آشنا شدم و چندین بار با او خصوصی صحبت کردم. تا آن سال‌ها بسیاری از استادان مهم در این مباحث دانشجوی ایرانی نداشتند و گاهی برای آنان جالب بود که بفه‌مند در کله جوان ایرانی چه می‌گذرد. من تا حدی از این امر استفاده کردم. آلتوسر بسیار دقیق‌نویس بود و مدت‌ها طول کشید تا من به ظرافت‌هایی که در شیوه نوشتن او وجود دارد، پی ببرم. یک بار این را به او گفتم و گمان می‌کنم خوشحال شد که یک ایرانی هم به این مطلب پی برده و خواستم که کمک کند تا چیزی از او را به فارسی ترجمه کنم تا بیشتر با «زر ورق کاری‌های» – اصطلاح مرحوم جواد مصلح ـ کار او آشنا شوم. من هم آن را ترجمه کردم که سال‌ها در کشوی میز کارم ماند.

منصور هاشمی: یعنی هیچ علاقه‌ای به لنین نداشتید؟

مسأله پیچیده‌تر از این است. لنین پیش از انقلاب به‌ویژه وقتی در سوئیس در تبعید بود، به اهمیت فلسفه پی برده بود. او در همان سال‌ها کتاب‌های مهمی را خوانده و یادداشت‌هایی از آن تهیه کرده و ملاحظاتی را نیز بر آن‌ها افزوده بود. از جمله منطق هگل را و این نقطه تلاقی من با رساله آلتوسر و لنین بود. این یادداشت در جلد سی و هشتم کلیات لنین چاپ شده است. در آن زمان این جلد مورد توجه اهل فلسفه چپ بود. من چون روسی نمی‌دانستم، نخست ترجمه فرانسه را در اختیار داشتم و بعد ترجمه انگلیسی را. مدت‌ها بعد در سفری به برلین شرقی توانستم ترجمه آلمانی را تهیه کنم که بسیار عالی بود. هیچ ربطی به ترجمه انگلیسی نداشت. تجربه‌هایی در ترجمه بخش هگل کردم. زیرا لنین اساسی‌ترین عبارت‌های منطق را بیرون کشیده بود. این کار کوششی بود برای فهمیدن منطق هگل، تفسیر لنین و گره‌های زبانی آن دو.

افزون بر این‌ها در آن سال‌ها مطالب دیگری را ترجمه کردم، به‌ویژه اثری از ژان وال با عنوان خلاصه تاریخ فلسفه فرانسوی. همه این‌ها بیشتر تمرین‌های دانشجویی بود با اشکالات بسیار و از این حیث علاقه‌ای به چاپ آن‌ها پیدا نکردم. ترجمه به معنای دقیق شدن در یک متن برای آشنایی با ظرایف زبانی و نسبت اندیشه و زبان بسیار مهم است. اما این بحث دیگری است. بماند برای زمان دیگری.

محمد قوچانی: زمانی که شما برای تحصیل به پاریس رفتید، جریان‌های فکری عمده آنجا کدامین جریان‌ها بودند؟ خودتان از محضر کدام اساتید بهره بردید؟

در آغاز دهه هفتاد، در ادامه دهه شصت، فضای پاریس و بخش بزرگی از اروپا انباشته از انواع تفسیرهای مارکسیسم بود. در فرانسه آلتوسری‌ها مهم بودند و مارکسیست‌های متمایل به حزب کمونیست فرانسه نیز حضور داشتند. دو سه سال اول کمابیش رفت و آمدی به این محافل داشتم. اما در همان زمان پایم به حوزه علمیه یسوعی‌ها هم باز شد. از طریق شاتله با پدر لبربیر و درس‌های او درباره پدیدارشناسی و بعد منطق آشنا شدم. پدر لبربیر از جمله چهره‌های درخشانی بود که در کلاس درسش غوغا می‌کرد. تفسیر متن او به نوعی یادآور سنت تدریس متن در حوزه‌های ایران بود. او نیز مانند مصلح در ایران عبارت را به آلمانی می‌خواند و بعد مراتب معنایی عبارت را باز و تشریح می‌کرد. من یک سال در درسی درباره منطق شرکت کردم که اکثریت بیست نفر شرکت‌کننده استادان جوان و میان سن دانشگاه‌های فرانسه بود، اما زبانم از بیان حسی که از درس پیدا می‌کردم قاصر است.

در ایران نامی از برخی از استادان آن زمان شنیده شده است، اما استادان مهم به نوعی گمنام‌ترین آن‌ها بودند، زیرا درس آنان از سنخ دیگری بود. لبربیر که اشاره کردم، از این دست استادان بود، اما اینکه بیشتر شناخته شده بود، به دلیل این بود که هگل چنان آوازه‌ای داشت که هگلی‌ها ناشناخته نمی‌ماندند. برخی استادها در زمان خود به لحاظ نوع درسی که می‌دادند، ناشناخته ماندند. از این گروه می‌توانم از میشل ویله نام ببرم که فیلسوف حقوق و استاد پاریس ۲ بود. گفتم که دانشکده حقوق پاریس ۲ بسیار سنتی بود و بدیهی است که چنین استادی آنجا می‌توانست وجود داشته باشد. ویله استادی استثنایی بود و از خانواده‌ای می‌آمد که چندین اهل علم بزرگ به فرانسه داده است. پدرش ادیب بزرگی بود که در کودکی بینایی خود را از دست داده بود، اما این نابینایی مانع از آن نشده بود که نخستین ویراست انتقادی مقامات مونتی را منتشر کند. او تحقیقات بسیار مهمی نیز درباره مونتی انجام داده که هم چنان مورد استناد منتقدان ادبی است. خود میشل ویله، که کاتولیکی بسیار معتقد بود، رساله دکترای مهمی درباره جنبه‌های حقوقی جنگ‌های صلیبی نوشته، اما من کسی را ندیدم که چنان آشنایی با همه متن‌های متألهین سده‌های میانه داشته باشد، البته به جز اتین ژیلسون، که اعجوبه‌ای بود. جنبه‌های حقوقی الهیات مسیحی از مغفول‌ترین وجوه حکمت سده‌های میانه است، اما آشنایی او با این مباحث بی‌نظیر بود. آشنایی او با تماس قدیس و تسلط او به کلیات الهیات او به حدی بود که همچون تماس قدیس دیگری جلوه می‌کرد. شگفت اینکه او بسیار کاتولیک و

سنتی بود، و این امر موجب می‌شد که به‌ویژه در دهه شصت و هفتاد، که دهه‌های سلطه فکر چپ بود، چندان مورد توجه قرار نگیرد، اما دیدگاه او در فلسفه حقوق بسیار جدید بود. او دریافت بسیار شگفتی از نسبت سنت و الزامات دنیای جدید داشت که فهم نظام فکری او را بسیار سخت می‌نمود. او ارسطویی- توماسی بود و با تکیه بر همین سنت، که او آن را سنتی حقوقی می‌دانست که جایی برای نظام حقوقی عرف باز کرد، به یکسان فلسفه حقوق مسیحی و جدید را مورد نقادی قرار می‌داد. این موضع الهیاتی مسیحی ضمن نقادی جریانی از الهیات مسیحی چندان بر عامه شنوندگان قابل فهم نبود و تا زنده بود چندان شناخته شده نبود، اما در دو دهه اخیر که برخی از شاگردان او به دانشگاه‌ها وارد شده‌اند، نوعی بازگشت به دیدگاه‌های او صورت گرفته است.

البته، استادان مهم دیگری نیز بودند، مانند رمون ارون و میشل فوکو. اینکه من از گمنام‌ها یاد کردم، به این دلیل است که در موارد بسیاری گمنام‌ها مهم ترند. بدیهی است که ارون دانشمندی بزرگ و در عین حال نظریه‌پرداز مهم مناسبات بین‌المللی و جنگ و صلح بود. من به‌ویژه در برخی از درس‌های او درباره نظریه جنگ کلازویتس شرکت کردم، که بسیار مهم بود، اما به نظرم ویله که توماس قدیس دومی بود، ژرفایی داشت که باید دهه‌ها بگذرد تا چنین اندیشمند فرهیخته‌ای پدید آید. نکته دیگر اینکه اهل ایدئولوژی، که نمونه بارز آن فوکو بود، نظر مرا چندان جلب نمی‌کردند.

محمد قوچانی: برگردیم به رساله دکترای دولتی!

بله! چنان که گفتم، دیدگاه من در آغاز بسیار لوکاچی بود. بخش نخست به تکوین اندیشه سیاسی هگل جوان مربوط می‌شد و فصل‌هایی از آن تا حد زیادی تأثیر کتاب لوکاچ با عنوان هگل جوان نوشته شده بود. یک سالی پیش از انقلاب و به ویژه پس از سال ۵۷ به تدریج به ایرادهایی که دیدگاه مارکسیستی ـ یا بهتر بگویم مارکسی ـ در تاریخ نویسی اندیشه داشت پی برده بودم. ماه‌های پیش و پس از انقلاب به نوعی دوره تجدید تأمل درباره این مباحث بود و هرچه پیش می‌رفتم، بیشتر متوجه ایرادهایی که بر نوشته من وارد بود، می‌شدم. ناچار همه آن فصل‌ها را بر باد سپردم و مطالعه را از سر آغاز کردم. با تعطیلی دانشگاه به پاریس بازگشتم و توانستم تنها بخشی از آن رساله را دوباره بنویسم و دفاع کنم.

محمد قوچانی: خود شما چگونه از رساله دکترای دولتیتان دفاع کردید؟

رساله‌های دکترای دولتی از نوع خاصی بود. معمولا یک رساله اصلی نوشته می‌شد که به آن تز بزرگ گفته می‌شد و بسیاری رساله‌ای تکمیلی هم می‌نوشتند که در واقع به یکی از مباحث فرعی رساله اصلی می‌پرداخت. رساله من به صورتی که ثبت شده بود، می‌بایست از یک رساله بزرگ، شامل تفسیر اصول فلسفه حق ۱۸۲۱ و بعد، و یک رساله دیگر در دو بخش مفصل تکوین اندیشه سیاسی هگل تا ۱۸۰۶ و نیز تفسیر سیاسی پدیدارشناسی هگل فراهم می‌آمد. بخش نخست با تفصیلی که پیدا

کرده بود در سال ۶۲ به پایان رسیده بود، با مشکلاتی که برای ادامه کار پیش آمده بود، ناچار اندکی پس از آن از همان بخش دفاع کردم و به ایران برگشتم.

محمد قوچانی: جناب آقای دکتر! هیچ‌وقت دیانت برای شما تضادی پیش نیاورد؟ بالاخره به قول خودتان همیشه در یک سرگردانی فکری بودید که یک طرفش سنت و دیانت بود. این پرسش به این خاطر باید مطرح شود که برخی‌ها می‌گویند دکتر طباطبایی به دنبال اعتباربخشی به روحانیت یا اسطوره سازی از سنت است.

این بحث‌ها نوعی افسانه بافی فعالان سیاسی است. فعال سیاسی، که البته روشنفکری ایران نیز کمابیش مندرج تحت آن است، اهل ایدئولوژی است و مانند هر فعال سیاسی همیشه و همه جا موضع خود را بر حق می‌داند، اما علاقه به حقیقت ندارد. غایت کار پژوهشی رسیدن به حقیقت است. توضیح من درباره جایگاه آخوند خراسانی مبتنی بر توضیح یک حقیقت تاریخی است. می‌توان نشان داد که من متن‌ها را بد خوانده یا بد تفسیر کرده‌ام. این کاری است که باید انجام داد، اما نمی‌توان گفت که نتیجه تحقیق من آب به آسیاب چه گروهی می‌ریزد. اتفاقا مخالفان نظر من نیز همه جا حضور دارند و اینکه تجدید چاپ همان کتاب از بیش ازسه سال پیش به تعویق افتاده به معنای این است که گویا کسانی که گویا من آب به آسیاب آنان ریخته‌ام، با آن گروه نخست مخالف‌اند. اگر حرف درنیاورند، می‌گویم که به نظر من حق با این گروه اخیر است.

با شایعه سازی و افسانه بافی که نمی‌توان تاریخ نوشت یا با تحقیق تاریخی درافتاد. دو نمونه بارز این جعل تاریخ و افسانه بافی در دهه‌های اخیر آل احمد و شریعتی بوده‌اند و از نوشته‌های آنان تاکنون هیچ نکته‌ای از تاریخ ایران روشن نشده است. اگر کسی آبی به آسیاب کسی ریخته، آل احمد بود با جعل اعتبار برای شیخ شهید. اگر این حرف درست باشد با آخوند خراسانی، به عنوان نقیض او، چنین کاری شدنی نیست! شگفت اینکه اکثر گویندگان هواداران سرسخت همان آل احمد و شریعتی هستند. پیشنهاد من این است که این گروه کمی فکر کنند و این قدر بی‌ربط نگویند. دیگر اینکه سیاست بازی برای قدرت را با کار پژوهشی خلط نکنند.

پاسخ به این القای شبهه یک بعد دیگر نیز دارد که تنها می‌توان به آن اشاره کرد. گفتم، کار پژوهشی را نمی‌توان با توجه به ملاحظات سیاسی ـ یعنی الزامات فعالیت سیاسی ـ پیش برد. یک بعد مهم کار من توجه به نظام سنت قدمایی است و اعتقاد دارم که این بحث تاکنون در پژوهش‌های مربوط به تاریخ ایران مغفول مانده است. البته، نویسندگان بسیاری سنتی یا هوادار سنت بوده‌اند، اما بحث نظری جدید سنتی بودن نیست. از این‌رو، آنچه به ایران مربوط می‌شود، موضوع تحقیق من قرار می‌گیرد. ایران، به عنوان یک مشکل و نه مسأله، تاکنون مورد توجه قرار نگرفته است. موضوع اصلی بحث من مبتنی بر کار تحقیقی و نه به موضع ایدئولوژیک ایران است. بدیهی است که دین ایرانی نیز بخشی از ایران به عنوان موضوع تحقیق است. این بحث نه دینی است نه غیر دینی!

محمد قوچانی: یکی از انتقاداتی که به شما وارد می‌کنند این است که شما تغییر پیدا کرده‌اید، ولی این تغییر نظر را اعلام نمی‌کنید. در واقع قطع نظر از نظریات شما در مورد زوال اندیشه و انحطاط تاریخ در ایران، مواضعی که نخستین‌اش را در کنگره صدمین سالگرد پیروزی مشروطیت شاهد بودیم و بعد در کتاب حکومت قانون تفصیل پیدا کرد، باعث شده است که برخی‌ها بگویند دکتر طباطبایی تغییر کرده است.

من که فعال سیاسی نیستم که در انتخابات از کسی حمایت کنم و بعد که برنامه مورد علاقه من پیش نرفت، اعلام کنم که این بار از عمرو حمایت نمی‌کنم و از زید حمایت می‌کنم. آنچه می‌نویسم، به شرط امکان انتشار، همان اعلام نظر است. وانگهی، توضیح انحطاط ایران تا آغاز جنبش مشروطه‌خواهی چه ربطی به تفسیر من از مشروطیت دارد. این ویژگی کار تحقیقی است، هر محققی، چون محیط وحی منزل نیست، یعنی به تدریج با پیشرفت تحقیق به حقیقت دست می‌یابد، به تدریج به نتایجی می‌رسد و منتشر می‌کند.

محمد قوچانی: این تغییر را اعلام هم می‌کنید؟ در واقع خودتان را در آثارتان نقد می‌کنید؟

این پرسش بسیار خوبی است. اگر این اعلام کردن را دوست دارید می‌گویم که دست کم در دو کتاب اعلام کرده‌ام. ایرادهایی به دو کتاب زوال اندیشه سیاسی و درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی وارد شده بود، اما وقتی بازنویسی را آغاز کردم دیدم باید در بخش بزرگی از آن دو متن تصرفی اساسی بکنم. البته، یک ویراست سومی از این دو کتاب هم در دست آماده شدن است که در ماه‌های آینده، به شرط صدور مجوز، منتشر خواهد شد. این ویراست سوم هیچ ربطی به ویراست نخست ندارد.

منصور هاشمی: در واقع همانند محققی هستید که هر چه جلوتر می‌رود، به کشف‌های جدیدی می‌رسد.

بله! با تأکید بر این نکته که موضوع تحقیق من مشکل ایران است. این نوع تحقیق و به‌ویژه نتایج آن مورد علاقه فعال سیاسی نمی‌تواند باشد. امروزه، البته، چنین تحقیقی ستیزی در انحصار فعالان سیاسی نیست؛ دانشگاه و نظام پژوهشی هم به دنبال تحقیقی است که نتایج آن از پیش روشن باشد!

محمد قوچانی: چرا اینقدر به روشنفکران انتقاد وارد می‌کنید و در این انتقاد کردن تنها هستید؟ خیلی‌ها معتقد هستند که شما هیچ کس را قبول ندارید...

این هم یکی از همان کلی بافی‌های فعالان سیاسی و نیز نوعی روشنفکری است که کاری جز لوث کردن بحث ندارد. بدیهی است که عمده تولیدات روشنفکری ایران قابل قبول نیست. بنابراین دلیلی ندارد که چون روشنفکری است باید امتیازی داشته

باشد. در فضای عمومی نقادی حق همه ماست. هر جایی ایرادی وجود داشته باشد، منظورم هر جایی در حوزه عمومی است، قابل انتقاد است و باید انتقاد کرد. ذهن ما که زباله‌دان نیست هر نویسنده متوسطی آشغال‌های خود را در آن بریزد و در ازای آن نیز بیست سی هزار تومان بگیرد. این تولید انبوه کتاب از پیامدهای فقدان انتقاد جدی است و باید تدبیری اندیشید.

منصور هاشمی: جناب آقای دکتر! می‌پذیرید که لحن تندی دارید؟

بله؛ گیرم که لحن من تند است. این ایراد بسیار گرفته می‌شود، چون نوعی فرار از درگیر شدن در اصل بحث است. اگر لحن تند است و یک بار گفته شد، از این حیث بحث تمام شده است. وقتی این را گفتیم و مسلم شد که لحن تند است، باید به اصل بحث هم پرداخت. خواننده هم وقتی می‌فهمد که ایراد لحن درست است، منتظر این است که صاحب اثر جواب ایرادهای آن منتقد دارای لحن تند را هم بدهد. تا ابد که نمی‌شود این ادعا را تکرار کرد. بالاخره، باید روزی به اصل مطلب هم پرداخت. این یک نکته! اما یک نکته جدی‌تر دیگر هم وجود دارد. من هرگز ندیده‌ام که این معلمان اخلاق آنچه دیگران، به‌ویژه از معلمان اخلاق، می‌نویسند خوانده باشند. برای مثال رجوع کنید به این عبارت: «چرا کسی پیدا نمی‌شود که دهان این نویسنده روی نشسته تازه به دوران رسیده را بدوزد!!» اینکه در کشوری معلمان اخلاق هم شبکه‌ای ایجاد کنند فاجعه‌ای است. یکی در پاسخ برخی ایرادها چندین بار به لفظ مبارک «سارق علمی» یاد کرده اما هواداران این معلم اخلاق نمی‌پرسند که «سرقت» معنایی دارد و دلیلی می‌خواهد. کجاست آن دلیل؟ روشنفکری ایران در زمانی جانشین مفتیان قدیم شده است و گمان می‌کند آنچه می‌گوید وحی منزل است. می‌گوید و تکرار می‌کند و گمان می‌کند حکمی ابدی صادر کرده است.

محمد قوچانی: به نظر می‌رسد گاهی اوقات انگیزه‌های شخصی که دارید، باعث می‌شود نقدهای گزنده تری ارائه دهید. به عنوان مثال باید به ماجرای انقلاب فرهنگی اشاره کرد که از نظر شما بسیار تلخ است و تلخ‌تر از آن واقعه‌ای که منجر به اخراج شما از دانشکده حقوق و علوم سیاسی شد. برخی‌ها می‌گویند این اتفاقات، انتقادات شما را نسبت به عبدالکریم سروش رادیکال‌تر کرده است و شما در دهه‌های ٦٠ و ٧٠ نسبت به سروش که جاه و مقامی داشت، حسادت می‌ورزیده‌اید.

نخست اینکه مقدمه این استدلال غلط است. من در انقلاب فرهنگی اخراج نشده‌ام. پس بحث من درباره انقلاب فرهنگی ربطی به تجربه شخصی ندارد. برعکس، بحث من در حوزه عمومی قرار دارد و تکلیف آن هم باید در حوزه عمومی روشن شود. آنجاه و جلالی که شما به آن اشاره می‌کنید، هرگز برای من جالب نبوده و تردیدی نیست که عبارت‌هایی از آن قبیل که در جایی از آن سخنگوی سابق آورده‌ام، هرگز نمی‌توانست از من صادر شود. من چون علم سیاست خوانده‌ام می‌دانم که ورود اهل علم در سیاست عملی چه پیامدهایی می‌تواند داشته باشد. به‌ویژه کسی که درباره سیاست هیچ نمی‌داند. عرض خود بردن و زحمت دیگران داشتن! بسیاری از کسانی که نادانسته وارد سیاست عملی شدند، آن هم در بحبوحه یک انقلاب، نشان

دادند که جاه و جلال ـ به قول شما ـ تا چه پایه‌ای گذراست. در واقع، اینان در موافقت از سیاست هیچ نمی‌دانستند. امروز هم در مخالفت هیچ نمی‌دانند! متاسفم که یاد هم نمی‌گیرند! بار دیگر صریح می‌گویم که هیچ بحث علمی خصوصی نیست. چرا که علم در حوزه عمومی جریان دارد و حتی اگر شائبه غرض خصوصی هم داشته باشد، باز هم عمومی است. بستن دانشگاه و تصفیه آنچه ربطی به پدر کشتگی من با یکی از اعضای آن دارد. من با این کار مخالف بوده‌ام و هستم، تنها می‌توان به این بحث پرداخت که چرا من آن اتفاق را سودمند نمی‌دانسته‌ام. شاید اشتباه از من باشد، اما پاسخ این ادعای «سرقت علمی» نیست. می‌توان توضیح داد که من اشتباه می‌کنم، اما اینکه من پدر کسی را کشته‌ام، رسیدگی به آن، در صلاحیت دادگاه است! مانند آن ادعای سرقت علمی. در کشوری که نظام حقوقی وجود داشته باشد چنین ادعایی قابل مجازات است.

محمد قوچانی: اگر امکان دارد ماجرای اخراج خود از دانشکده را بیان کنید، چون فصل مهمی در زندگینامه شماست.

دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران سومین جایی بود که من اخراج می‌شدم. با این اخراج من سه طلاقه شدم و (با خنده) تا به امروز محللی پیدا نشده است. اخراج اول من در سال ۱۳۶۷ از انجمن حکمت و فلسفه است که آن روزها وابسته به موسسه مطالعات فرهنگی و پژوهشگاه امروزی بود. اخراج دوم من هم به همت مردی به نام شرافت ـ رئیس مادام العمر – از دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی دانشگاه ملی سابق صورت گرفت به تحریک چند استاد سخت متوسط الاحوال، چون خود او فهم چندانی نداشت. اخراج سوم هم که از دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران بود. البته این مسائل اهمیتی ندارد. در آخر ماه‌های تدریس به نظرم رسیده بود که کار دانشگاه مخل کار اصلی من است. چند سال دانشگاه کار چندانی نتوانستم بکنم و وقت تلف کردم. وسوسه پیش بردن طرحی که داشتم بد جوری فکر مرا به خود مشغول داشته بود. خودم نمی‌توانستم بیرون بروم. اما وقتی اتفاق افتاد فرصتی بود. توانستم تمام وقت خودم را وقف این کار بکنم. به نظرم می‌آمد که دنبال کردن طرحی که مقدمات آن را از سال‌ها پیش فراهم کرده بودم اهمیت بیشتری دارد. نه دانشگاه جای این کار بود، نه روشنفکری توجهی به چنین کاری دارد.

منصور هاشمی: همه روشنفکران؟

بله! منظور روشنفکری به عنوان یک جریان است. این کلی است، اما بدیهی است که روشنفکرانی نیز وجود داشته‌اند که کاری سودمند انجام داده‌اند.

منصور هاشمی: خیلی‌ها با این کلی نگری شما مشکل دارند و می‌گویند که بخش عظیمی از نظریات دکتر طباطبایی ناشی از همین قضاوت‌های کلی است. آیا واقعا باید از نتیجه کار شما نفی کلی روشنفکری در ایران را انتظار داشت؟ نظر خیلی از کسانی که به شما انتقاد وارد می‌آورند این است که شما از یک

ماجرای جزئی، نتیجه‌ای کلی می‌گیرید. به این معنا که اگر فلان روشنفکر در یک مقطعی فلان اشتباه را کرده است، شما آن را به کل تاریخ جریان‌های روشنفکری تسری می‌دهید و این تصور را به وجود می‌آورید که نقطه مقابل روشنفکران هیچ اشتباهی را مرتکب نشده‌اند. این امر باعث به وجود آمدن تلقی سیاسی از پروژه شما می‌شود. در حالی اگر بتوانیم لحن خود را آرام‌تر کنیم، شاید این سوء تفاهم پیش نیاید.

خوب اگر در کلیات بمانیم همین طور است. من به برخی نظرهایی رسیده و در آغاز کلی گفته‌ام. اما در واقع ادامه کاری که به تدریج انتشار می‌یابد توجیه ـ و البته تصحیح ـ همین نظرات آغازین است. این ایرادی ندارد. اینکه برخی تصور کرده‌اند من به مناسبت‌هایی از موضع نخستین عدول کرده‌ام به همین موارد بر می‌گردد. روشنفکری ایرانی اخلاق خصوصی را با مسائل حوزه عمومی تمییز نمی‌دهد. فکر می‌کنند مثل حوزه اخلاق خصوصی حرف مرد یکی است. دلیل این هم بسیار اساسی است. ما هنوز دریافتی از منطق حوزه عمومی نداریم. با اندکی مثنوی و کمی حافظ و غزالی که نمی‌شود وارد این بحث‌ها شد.

باری، مبنای حرف من کارنامه روشنفکری است. این کلی در کلیات درست است. این بخشی از حرف من است. اما کوشش کرده‌ام به تدریج جزئیات این نظر کلی را توضیح دهم. این حرف که طباطبایی کلی می‌گوید، خود کلی است و بی‌توجه به جزئیات بحث، برای فرار از بحث در جزئیات. من به ده‌ها مورد جزئی هم اشاره کرده‌ام و اگر این جزئیات مورد توجه قرار نگیرد، نظر من کلی به نظر خواهد آمد. اگر ایران را چنان که من می‌فهمم، یعنی به عنوان یک مشکل و نه یک مسأله، ملاک ارزیابی قرار دهیم، کارنامه پنجاه سال اخیر قابل دفاع نیست. شاید ایراد شما درست باشد، که حرف من کلی است، اما هرچه پیش می‌روم کوشش می‌کنم مصداق‌ها را مورد بررسی قرار دهم. به تدریج باید بتوانیم روی این مصداق‌ها متمرکز شویم تا بحث پیش برود. یعنی اینکه حرف کلی را به تدریج دارم به محک مصداق‌ها می‌زنم. انتقاد هم آزاد است، اما اگر یک حرف پانزده سال پیش موردی داشت، امروزه چنین نیست. اغلب همان ایرادهای گذشته تکرار می‌شود. این کلی بافی است. معلم اخلاقی در ده سال گذشته چندین بار مرا «سارق علمی» خوانده است، اما کسی نمی‌گوید این کلی بافی است، چون روشنفکری نوعی شبکه است با شعبه‌هایی که حرف همدیگر را رله و تقویت می‌کنند. البته، شما که ایران هستید می‌دانید که تا چه حد این حرف‌ها خنده دار شده، اما خوب حرف مفت مالیات ندارد. به این مسأله به مناسبت این گفت‌وگو اشاره کردم. به نظرم هیچ ضرورتی ندارد به هر حرفی که زده می‌شود واکنش نشان دهیم. بحث اصلی را باید پیش برد!

منصور هاشمی: مشکل دقیقا در همین جا رخ می‌دهد. لحن شما بسیار تند است. شما می‌گویید که فروغی مهم‌تر از آشوری است. کسی در این گفته شما نمی‌تواند تردید کند. فرض کنید آشوری در یک مقطع اشتباهی مرتکب شده و با جریانی همراه می‌شود. اما همین آشوری مترجم خوب نیچه هم هست...

این ادعا هم قابل بحث است. در این مورد چیزی نگفته‌ام بنابراین جوابی نمی‌دهم، اما به‌طور مشخص گفته‌ام مترجم بد ماکیاوللی است و در کتابی در دویست صفحه نشان داده‌ام. کجای این حرف کلی است. شما بحث دیگری را وارد می‌کنید و از مقدمه خودتان نتیجه‌ای می‌گیرید که درست نیست.

احمد بستانی: جناب آقای دکتر! اگر کسی آشوری را نشناسد و جوابیه شما را در مهرنامه بخواند، تصور می‌کند که او آدم بی‌سواد و بی‌مایه‌ای است که جرات کرده و شهریار را ترجمه کرده است. درحالی‌که جوابیه آشوری به شما، چون در چند جا تعریفی از شما به دست می‌دهد، منصفانه‌تر به نظر مخاطب می‌رسد.

به نکته خوبی اشاره کردید، حرف من کلی نیست اما شما کلی می‌خوانید. من کی گفتم به‌طور کلی بی‌مایه است. گفتم چیزی درباره ماکیاولی نمی‌داند. به‌طور مشخص عبارت را نقل کرده و با چند ترجمه سنجیده‌ام. او که مترجم است دو ترجمه بد را دیده و از منابع دست سوم مقدمه بی‌معنا کارسازی کرده است. من ده ترجمه و منبع را معرفی کرده‌ام که لااقل اگر خود او نمی‌شناسد بشناسد و مراجعه کند. اگر مراجعه نکرد باید ترجمه بد را پس بگیرد. این حق مسلم است کسی کتابی را می‌خرد و وقت می‌گذارد برای خواندن آن. اما برای فهم مطلب باید کمی به عقب برگردیم. این یکی از شلوغ کاری‌های همان شبکه روشنفکری است. من در درسگفتارهای ماکیاوللی ـ در جلسه‌ای خصوصی ـ گفته بودم که چون ترجمه مناسبی از شهریار نیست، به خاطر کسانی که زبان خارجی نمی‌دانند، به همین ترجمه آشوری اکتفا می‌کنم، اما ترجمه را نیز تصحیح می‌کنم. گزارش آن درسگفتارهای بدون هماهنگی با من در مهرنامه منتشر شد. اسم نویسنده هم بالای مقاله بود. بعد آشوری جوابیه نخست خود را نوشت و از موضعی بالا هر چه خواست گفت و نوشت و البته نگفت که «اگر» طباطبایی چنین گفته باشد این ایراد به او وارد است. اصلا از نویسنده صرف نظر کرد. خوب فرصتی بود گرانبها. البته، می‌شد جوابی کلی و به اصطلاح روشنفکرانه داد و گفت که «به اقتضای طبیعت» بوده، چنان که در جواب او آمده بود. جواب مفصل من پاسخ آن جواب کلی با همه جزئیات ممکن است تا مترجمی که نمی‌داند، ادعاهای گنده نکند. اگر اجازه ارشاد را دریافت کنیم متن کامل آن چاپ خواهد شد. این مورد مهمی است و البته با جزئیات. کلی‌گویی کجاست! من کی گفتم فلان مترجم به‌طور کلی بی‌مایه است، گفتم در این مورد خاص کار او هیچ ارزشی ندارد. عقب‌نشینی به اینجا مربوط می‌شود. خواننده‌ای که سه بار به بهانه سه ویراست کتابی را خریده حق دارد که بداند سه بار پول خود را دور ریخته است. شناختن آشوری ربطی به این بحث ندارد. بد، بد است. شهرت‌های کاذب شبکه روشنفکری هم لااقل مرا مرعوب نمی‌کند.

منصور هاشمی: همین لحن شما مسأله‌ساز شده است.

ببینید! مسأله اساسی‌تر از آن است که در لحن خلاصه شود. اینجا هم همان بحث سرقت علمی را می‌توان تکرار کرد. چرا لحن اقتضای علمی خوب است و ایرادهای اساسی بر ترجمه بد، لحن بد؟! وقتی کسی مطلبی نادرست را در بازار عرضه

می‌کند، چرا حق نداریم از حق خودمان دفاع کنیم؟ مگر وقتی بقالی ماست ترش به شما به دو برابر قیمت می‌دهد، نمی‌روید ماست را به سرش بریزید؟ اگر خانه اجاره کردید و سقف روی سر شما خراب شد، اعتراض نمی‌کنید؟ چرا بساز و بفروشی به مسخره همه تبدیل شده، اما سنبل کن و چاپ کن محترم است و تازه کلی هم ادعا دارد؟ عجب است که کسی «اقتضای طبیعت» را در جواب مطلبی که من ننوشته بودم، ندیده. چگونه می‌توان دویست مطلب دقیق و مستند را کلی توصیف کرد. مثل اینکه ما معنای کلی را نمی‌دانیم. موارد عکس این نیز داریم: من در همان مقاله فروغی را مثال زده‌ام. وقتی فن سماع طبیعی ابن سینا را ترجمه می‌کرد، با آن همه علم دانایی و با آن همه مشغله، می‌رفت پیش فاضل تونی زانو می‌زد و اشکالات خود را رفع می‌کرد تا کم فروشی نکرده باشد. اکثریت اهل علم ما کم فروش هستند. بیست ایراد به کار کسی که درباره هگل مطالبی سر هم کرده بود گرفته‌ام، پاسخ عبارتی بود که بهتر است نقل نکنم. پرسیدن عیب نیست، ندانستن عیب است! و البته، توهین به شعور خواننده!

منصور هاشمی: جناب آقای دکتر! وجه ایجابی پروژه شما چیست؟ در واقع آیا تاملات شما در پروژه تالیفیتان ما به ازای سیاسی و اجتماعی دارد. البته پروژه شما سیاسی نیست، اما بفرمایید که چه ارتباطی با آینده ایران دارد؟

ببینید! بیست سال بعد از وقوع انقلاب اسلامی هیچ کسی به سراغ مشروطه نرفته بود. من به دنبال چیزی رفتم که همه به تعطیل شدن آن رأی داده بودند. حتی فریدون آدمیت هم که به نوعی می‌توان گفت متولی تحقیق درباره مشروطه در ایران بود کار خود را دنبال نکرد. من از این حیث به تحقیق درباره وجوهی از مشروطیت پرداختم که مسأله حکومت قانون را مهم می‌دانستم در شرایطی که بحث درباره قانون مغفول بود. بی‌خود نیست که ما این همه فعال سیاسی و تحلیلگر مسائل سیاسی داریم، اما از بحث نهادها این همه غافل هستیم. آیا سیاسی‌تر و بی‌معناتر از اعلام نظریه می‌شود که ایران گویا جامعه‌ای کلنگی است. این نظریه مبنایی ندارد، یعنی اگر محور تاریخ ایران را مصداق بدانید، آن هم با تصوری آرمانی، به همین نتیجه می‌رسید، اما اگر مشروطیت بدانید، باید این بحث را مطرح کنید که نقش جنبش ملی در سست کردن شالوده نظام نهادها چگونه بوده است. چرا شالوده نظام نهادهایی که مشروطیت پی ریخت، استوار نشد؟ به جای صدور حکم کلنگی بودن جامعه ایران باید این پرسش را مطرح کرد که نقش ایرانیان در کلنگی کردن آنچه بوده است. این بحث سیاسی ـ در معنای سیاست روز نیست ـ تاریخی است. یعنی باید توضیح داد که در چه مقیاسی و در چه شرایطی دریافت کلنگی در ذهن ایرانیان ـ و به‌ویژه مورخ آنان ـ تثبیت شده است؟ نظریه جامعه کلنگی فرضیه‌ای تاریخی نیست، سیاسی است، از سنخ امتناع تفکر که می‌گوید ایرانیان مرده به دنیا آمده‌اند و گویا (با خنده) مرده خواهند مرد! تاریخ تاریخی و بر مردگان زمان نمی‌گذرد! اتفاق مهم تاریخ معاصر ایران جنبش حکومت قانون خواهی است. هر یکی دو دهه باید به آن تاریخ برگشت!

محمد قوچانی: برخی‌ها می‌گویند شما درصدد بازتولید سلطنت هستید. این نکته را توضیح دهید تا مرز مشخصی با ادعای بازتولید گفتمان روحانیت که آن را هم به شما نسبت می‌دهند، بکشید.

خوب حرف مفت که مالیات ندارد. هر کسی چند جمله می‌خواند و ادعایی سیاسی مطرح می‌کند با تلقی ناقص خود! همین طور که شما می‌گویید بر مبنای یک نوشته نسبت‌های متفاوت می‌دهند. از آنجا که من موضع بسیار انتقادی نسبت به روشنفکری دارم، حرف را بسیار بد تعبیر می‌کنند و معمولا نمی‌خوانند. بگذارید یک داستان شوخی اما اسفناک برایتان تعریف کنم. مدتی پیش دوستی مطلبی را از روی سایتی کپی کرده و برای من فرستاده بود. یک دانشجو در سایت خود نوشته بود که در پایان کلاس استاد... از او پرسیدم نظرتان راجع به کارهای طباطبایی چیست؟ جواب: هیچ ارزشی ندارد! دانشجو با خوشحالی با نقل این مطلب اضافه کرد: در خواندن آن کتاب‌ها مردد بودم، راحت شدم نمی‌خوانم! آن استاد تا جایی که من می‌دانم زیبایی‌شناسی درس می‌دهد! اما می‌شود گفت که کار فلانی نسبت به تحقیق آدمیت دو قدم به عقب است یا یک قدم به پیش! اما مگر می‌شود با چند هزار صفحه با یک جمله تصفیه حساب کرد؟ با کمال تأسف بسیاری از اظهار نظرها در این مایه هاست، یعنی بی‌مایه است. مگر با یک یا دو کتاب می‌شود چیزی را بازتولید کرد؟ البته، کسی که موضع سیاسی می‌گیرد، می‌تواند با یک جمله یک حکم کلی صادر کند، اما تحولات تاریخی چنین نیست. گذشته ما تاریخ ماست، نمی‌توان سرسری از آن گذشت. باید بی‌حب و بغض تحلیل کرد. اینکه به نفع چه کسی است، برای من در حوزه نظر اهمیتی ندارد. من نتیجه بحث علمی را به نفع حقیقت تاریخی ایران می‌دانم و لاغیر!

منصور هاشمی: شما گفتید که برایتان فرق نمی‌کند چه کسی حکومت را در دست داشته باشد، بلکه مهم برایتان ایران است. این باور می‌تواند به این تصور منجر شود که یک دیکتاتور خوب که بتواند یک ایران خوب را بسازد نیز مطلوب حضرتعالی است. آیا مشروطه بودن قدرت برای شما اهمیت ندارد؟

برخی از فیلسوفان سیاسی غرب بر این باور هستند که حکومت یا حکومت قانون است یا اصلا حکومت نیست. بنابراین حکومت واقعی باید قانونی باشد. این وجه تئوریک قضیه است؛ اما من می‌خواهم به عنوان یک شهروند عادی نیز پاسخ شما را بدهم. به نظر من انسجام اجتماعی این کشور به‌طور جدی در خطر است و مصالح بسیاری فوت شده است، فعلا توضیح زیادی نمی‌دهم، اما اعتقاد دارم که باید در انتخاب‌های اساسی دقت به خرج داد. تأمین مصالح عالی کشور اصل است، و باید محور هر انتخابی نیز باشد.

منصور هاشمی: جناب آقای دکتر! اگر موافق باشید مصاحبه را با یک پرسش فلسفی به پایان بریم تا گفت‌وگو را از فضای سیاسی و اجتماعی خارج کنیم. به نظر می‌رسد مبانی هگلی پروژه شما باعث آن می‌شود که همه معضلات و مشکلات ایران را نظری و تئوریک ببینید. در حالی که بخشی از گفتمان توسعه را باید اجتماعی و اقتصادی دید.

این پرسش یک گفت‌وگوی مجزا می‌طلبد، اما می‌توان چند کلمه در پاسخ به آن توضیح داد. من هم دیده‌ام که برخی چنین ادعایی را مطرح کرده‌اند، اما تصور نمی‌کنم خیلی معنای هگلی بودن را بدانند. هگل مارکس یا حتی پوپر ـ به عنوان کسی که درباره سیاست نوشته ـ نیست، هگلی بودن معنایی ندارد، اما می‌توان با کانت، هگلی اندیشید. یعنی اندیشیدن اهل ایدئولوژی تابع موضع سیاسی بودن نیست. البته، چنین ارزیابی می‌تواند درست باشد، اما گوینده باید از چند هزار صفحه نوشته تحلیلی عرضه کند و نشان دهد که در مواردی توضیح یا تحلیل من هگلی است، این چنین منتقدی باید بداند که هگل در چنین مواردی چه گفته است. من تاکنون چنین نقدی ندیده‌ام. کلی بافی و شعار نقادی نیست، تکرار اینکه طباطبایی «با هگل در گل است»، ادبیات سخیف است و گوینده هم در واقع نمی‌داند چه می‌گوید. به عنوان جمله معترضه می‌توان گفت که به هر حال با هگل در گل بودن بهتر از بی‌هگل در گل بودن است! چنانکه افتد و دانی! وانگهی، اگر هگلی بودن از سنخ مارکسیست بودن، فرویدی بودن و... است، یعنی مقلد بودن، این حرف بی‌معناست. معنای مارکسیست بودن را همگان می‌دانند یعنی تکرار حرف‌های مارکس. اما هگل، به عنوان فیلسوف، از پیش راه را بر چنین تقلیدی بسته است. بحث من درباره ایران، اعم از اینکه ارزشی داشته باشد یا نه، پیچیده و مبتنی بر منابع و نظریه‌هایی است که من مجبور شدم برای توضیح آن‌ها تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا را بنویسم که سه مجلد نخست آن در حدود هزار و هشتصد صفحه در دست آماده‌سازی است. چندین بار این را گفته‌ام و به اجمال تکرار می‌کنم تاریخ نویسی که بخواهد تاریخ مشروطیت ایران را از دیدگاه تاریخ اندیشه بنویسد، نمی‌تواند چیزی درباره تاریخ نظریه مشروطیت نداند. آدمیت که از جدی‌ترین محققان درباره مشروطیت بود نمی‌دانست. از این رو، به عنوان مثال، او در نخستین رساله‌ای که در این باره نوشته میرزا عباس قلی خان آدمیت و همفکران او را بسیار مهم ارزیابی کرده، اما از کنار اثر مهمی مثل یک کلمه مستشار الدوله گذشته و آن را درست نفهمیده است. آدمیت بسیار تحت تأثیر نظریه‌های ناسیونالیستی و تا حدی پوزیتیویستی قرار داشت که مبنای درستی برای فهم نظریه مشروطیت نیست. برای اینکه بتوان ارزیابی درستی از منابع و مبانی فکری من در نوشتن تأملی درباره ایران پیدا کرد، باید دست کم دو مجلد نهایی تأملی درباره ایران و شش مجلد نخست از تاریخ اندیشه سیاسی در اروپا را در دست داشت. امیدوارم تا پایان دهه نود بتوانم این مجموعه را به دست خوانندگان برسانم.

منصور هاشمی: بالاخره پروژه شما یک سری مبانی هگلی دارد.

نه! هیچ مبنای هگلی ندارد. خواننده نه چندان جدی از این حیث رگه‌های هگلی در کارهای من پیدا می‌کند که موضع مدرن و هگلی را خلط می‌کند. به عبارت دیگر، هر موضع مدرنی در قلمرو سیاست به نوعی هگلی است، چون هگل نخستین فیلسوفی است که برای سیاست مبنایی فلسفی تدوین کرده است. برای فهم این مطلب باید به نخستین فصل کتاب هابرماس درباره گفتار فلسفی مدرنیته مراجعه کرد. ما در این مباحث اشکالات بسیار اساسی داریم و با این مباحث آشنایی جدی نداریم. کسی که با هگل بودن را در گل بودن می‌داند، هنوز در هوای غزالی تنفس می‌کند و چنین بحثی به درد او نمی‌خورد.

احمد بستانی: آیا می‌پذیرید که پروژه شما بسیار نظری است. افرادی مثل «علی میرسپاسی» معتقد هستند که با یک نظریه فلسفی نمی‌توان کل تاریخ ایران را توضیح داد و از همه امور غافل نماند. نظرتان چیست؟

می‌رسپاسی جامعه‌شناس ـ و البته فعال سیاسی ـ است و وقتی به عنوان جامعه‌شناس و فعال سیاسی وارد مباحث نظری غیر جامعه‌شناسی می‌شود، جدی نیست. به عنوان مارکسیست سابق نیز هم چنان فکر می‌کند آدم باید مرجع تقلیدی داشته باشد. اگر نشد ایران را با مارکس توضیح داد، خوب ریچارد رورتی دم دست هست، و البته اگر رورتی نبود، یا به کار نیامد، می‌رویم سراغ مایکل والتسر! این‌ها چه ربطی به هم دارند و چه ربطی به ما دارند، معلوم نیست. همان وقت رورتی که در ویرجینیا ـ در چند کیلومتری واشینگتن ـ ادعا می‌کرد که گویا دموکراسی بر حقیقت تقدم دارد، جورج بوش دوم نشان داد نه چنین نیست. با دموکراسی مقدم بر حقیقت می‌توان بر سر سیصد میلیون امریکایی کلاه گذاشت و وارد عراق شد. آنچه من از می‌رسپاسی خوانده‌ام، منظورم به‌ویژه آن فقراتی است که به بحث من اشاره می‌کند، هیچ دقتی در آن‌ها وجود ندارد و تصور می‌کنم بیشتر از آنکه خوانده باشد، مشهوراتی را شنیده تکرار می‌کند یا احتمالا برخی کتاب‌ها را ورقی زده است. البته چون در اصل به انگلیسی می‌نویسد و مخاطب او امریکایی، نیویورکی است که سر کلاف مشکل ایران را گم کرده است، اشکالی ندارد اما ترجمه آن کتاب‌ها برای ایران هیچ فایده‌ای ندارد.

تاریخ نویسی هیچ کشوری از بیرون آن کشور تاکنون ممکن نشده است. تاریخ‌نویسان ما هم معمولا در آکسفورد، نیویورک، فرانکفورت و پاریس اقامت دارند و برخی حتی فارسی را درست نمی‌توانند بخوانند. تاریخ نویسی، اگر بخواهد چیزی بیش از روشن کردن وجهی از تاریخ و تاریخ اندیشه با پژوهش‌های علمی باشد، یعنی تاریخ ناحیه‌ای و منظورم از آن تاریخی است که فعال سیاسی برای توجیه یا توضیح فعالیت سیاسی کوتاه مدت خود می‌نویسد، جز با تکیه بر آگاهی ملی امکان پذیر نمی‌شود. مثالی بزنم چون دانشمندان ما فعالان سیاسی هستند ـ یا دست کم فعالان سیاسی هم هستند ـ این مسائل درست فهمیده نمی‌شود. ببینید در دهه‌های اخیر ژاپنی‌ها در همه رشته‌های علوم انسانی و فلسفه پیشرفت‌های شگرفی کرده‌اند. به عنوان مثال، دکارت‌شناس برجسته دارند که کتابی مهم درباره دکارت نوشته ـ که به‌طور عمده در تخصص خود فرانسوی‌هاست

و کتاب او چنان اهمیتی دارد که به فرانسه هم ترجمه شده، اما تحقیق او پژوهشی درباره فلسفه دکارت است و از این حیث دارای اهمیت است که با تکیه بر روحیه کارتزین یا دکارتی، که مبنای آگاهی ملی فرانسوی است، نوشته شده است. درباره انقلاب فرانسه هم بیرون فرانسه بسیار نوشته‌اند، اما همه فهم‌های متفاوت از انقلاب فرانسه در اصل فرانسوی است، اگرچه برخی از تاریخ نویسان انگلیسی و امریکایی توانسته‌اند با مطالعه اسناد و نظریه‌های جدید پرتویی بر برخی زوایای انقلاب فرانسه بیفکنند. اما انقلاب فرانسه را به‌طور عمده فرانسوی‌ها توضیح داده‌اند. درباره مشروطیت ایران نیز برخی از ایران‌شناسان چیزهایی نوشته‌اند، اما هیچ یک از آنان به پای آدمیت نرسیده‌اند. مناقشه من بر آدمیت نیز از این دیدگاه است، یعنی فهم مشروطیت ایران مشکل ماست، نه نیکی کدی امریکایی یا می‌س لمتن کارمند سفارت انگلستان در تهران.

یک نکته دیگر نیز وجود دارد که باید اندک توضیحی درباره آن بدهم، اگرچه تفصیلی دارد که باید در فرصت دیگری به آن پرداخت. در واقع، من درست نمی‌فهمم که کسی که تخصصی در جامعه‌شناسی ایران چهار پنج دهه اخیر دارد، با چه جرأتی درباره دوره پیچیده‌ای مثل سلجوقیان یا صفویان اظهار نظر می‌کند و ادعا می‌کند که تاریخ ایران را فلان طور نمی‌شود نوشت. اگر منظورمان از تاریخ ایران آغاز فعالیت چریک‌های فدایی یا فلان و به‌مان باشد، بدیهی است با کمی جامعه‌شناسی سطحی و اندکی رورتی ـ اگر کم آمد با چاشنی اندکی والتسر هضم نشده ـ می‌توان بالاخره چند مقاله درباره آن نوشت. بی‌دلیل نیست که بیشتر این گونه کتاب‌ها فراهم آمده از چند مقاله هستند. تاریخ ایران اگر بخواهد تاریخ ایران باشد در چند مقاله نمی‌گنجد. این تاریخ را هم با چند مقاله برای گذار به دموکراسی یا چند سخنرانی درباره غزالی نمی‌توان توضیح داد. این‌ها به درد اتاق فکر در لندن و نیویورک می‌خورد که نه اتاق است نه فکری در آن وجود دارد. با کمال تاسف سطح علم در این کشور چنان نازل است که همه گمان می‌کنند با آدمیت تاریخ مشروطیت و با عباس اقبال تاریخ مغول تمام شده. از انقلاب انگلستان نزدیک به دویست و پنجاه سال و از انقلاب امریکا و فرانسه دویست و بیست سال گذشته است. درباره هر یک از این انقلابات یک کتابخانه وجود دارد. از زمان انقلاب مشروطیت تا کنون می‌بایست هر سال درباره انقلاب مشروطیت ده کتاب جدید علمی نوشته می‌شد! تاریخ نظام‌های توتالیتر چند بار نوشته شده است؟ این چیزی نیست که فعالان سیاسی علاقه به دانستن آن داشته باشند، مسأله روشنفکری فعال سیاسی این است که «بارِ تاریخ» را از دوش ما بردارد! من بر آنم که به جای اینکه بار تاریخ ایران را ـ که البته سنگینی آن را هم چندان حس نمی‌کنیم ـ بر زمین بگذاریم، باید با بقایای فکر چریکی تسویه حساب کنیم. اگرچه اندیشه چریکی مرده، اما روح اندیشه چریکی هم چنان بر بسیاری از ساحت زندگی ایرانی ـ حتی اگر در نیویورک و سانفرانسیسکو باشد، شاید بهتر باشد بگویم به‌ویژه اگر در نیویورک و سانفرانسیسکو باشد حکومت می‌کند. بگذارید کمی درباره این نکته توضیح بدهم.

نظریه ستیزی هنوز در قلب فکر چریکی احمدزاده‌ها و پرویز پویان‌ها می‌تپد. امیدوارم این حرف موجب سوءتفاهم نشود، اما بیش از پیش فکر می‌کنم که ارتباط فکری میان داخل و خارج قطع شده است. زبان همدیگر را نمی‌فهمیم. البته، جواب این حرف این است که فلان آب به آسیاب به‌مان می‌ریزد. این حرف را من بسیار شنیده‌ام، اما آنچه من از این حرف می‌فهمم این

است گوینده چیزی برای گفتن ندارد. توضیح من این است: با «یک نظریه» نمی‌شود تاریخ ایران را توضیح داد؟ با چند نظریه می‌توان توضیح داد؟ آن نظریه‌ها کجا هستند؟ ایرادهای آن «یک نظریه» کجاست؟ نظریه اگر نظریه باشد، «یک نظریه» است. اگر آن «یک نظریه» ایرادی داشته باشد، باید توضیح داد، در این صورت همان «یک نظریه» به تدریج پیچیده‌تر و برای توضیح «موضوعی» که نظریه می‌خواهد توضیح دهد، دقت بیشتری پیدا می‌شود. وانگهی، کسی می‌تواند بگوید از نقطه الف به نقطه ب یک راه وجود ندارد که دیگر راه را رفته و شناخته باشد و گرنه اینکه بگویم تاریخ ایران را نمی‌توان با «یک نظریه» توضیح داد فرستادن ایجاد توهم علم است برای خود و فرستادن خوانندگان دنبال نخود سیاه! البته من درست نمی‌دانم که می‌رسپاسی چه گفته است و اینکه شما حرف او را درست نقل می‌کنید یا نه؟ اما این حرف‌ها گفته می‌شود و پاسخ به این مخالف‌خوانی‌هاست. مسأله بسیاری از مخالفان توسعه است و هر کسی چیزی از جایی در اروپا و امریکا پیدا و بر با تکیه بر آن ادعاهایی مطرح می‌کند. توسعه و گذار به دموکراسی، از دیدگاه فعالان سیاسی، مسأله‌ای است که من اینجا وارد آن نمی‌شوم. بحث من ـ بار دیگر به قول بیهقی – «تاریخ پایه‌ای» است. با مقدمات اندکی علم توسعه و کمی گذار به دموکراسی نمی‌توان در این بحث وارد شد.

منصور هاشمی: اما به‌طور مثال توسعه اقتصادی فرمول‌های خود را دارد و ما با تفکر فلسفی نمی‌توانیم همانند سوئد شویم.

من که چنین حرفی نمی‌زنم، اما توسعه هم تنها با جنبش اجتماعی به دست نمی‌آید. انسان دارای عقل عقلایی ـ به قول ماکس وبر ـ مبتنی بر تلقی خاصی از انسان به عنوان فرد و عامل تولید و... است. انسان ایرانی عقل عقلایی جمعی پیدا نکرده، به جای تخصیص عقلایی منابع، منابع را به‌طور بی‌سابقه‌ای تلف می‌کند. نرخ مصرفی که حتی در آمار دولتی آمده گواه است. توسعه اروپا بعدی نظری هم داشته، هم چنان که دوره نوزایش یا عصر زرین تاریخ ایران مبتنی بر دریافتی از خرد بوده؛ ابن سینا، مسکویه، خوارزمی، زکریای رازی و فردوسی نمایندگان چنین خردی بوده‌اند، دوره‌ای که با غزالی به پایان رسیده. فکر چریکی ـ اعم از عرفی یا دینی ـ با این خردگرایی موافق نیست. شریعتی که «جنبش» را بر «نهاد» ترجیح می‌داد و تبدیل «اسلام جنبش»، که از خیالات او ناشی می‌شد، به «اسلام نهاد» و ابن سینا را مایه انحطاط تمدن اسلامی می‌دانست بی‌شباهت به جنبش ستایی می‌رسپاسی نبود. آن مرحوم هم بدجوری چریک بود!

منصور هاشمی: البته فردوسی نیز تابع شرایط اجتماعی خودش بود و به همین خاطر نمی‌توانست دو قرن قبل به منصه ظهور برسد.

این داستان طولانی است. بگذارید در فرصت دیگری آن را دنبال کنیم!

دکتر جواد طباطبایی یکی از متفکران برجسته ایرانی در زمینه فلسفه سیاسی و تاریخ اندیشه است. نظرات او عمدتاً حول مفهوم «انحطاط ایران» و دلایل آن شکل گرفته است. خلاصه نظرات دکتر جواد طباطبایی

۱-نظریه انحطاط ایران:طباطبایی معتقد است که ایران پس از دوره شکوه و عظمت تمدنی، دچار انحطاطی طولانی شده است. این انحطاط بیشتر فکری و فرهنگی بوده تا صرفاً سیاسی یا اقتصادی.

۲- فقدان اندیشه سیاسی:او بر این باور است که یکی از علل اصلی انحطاط ایران، ناتوانی در تولید اندیشه سیاسی منسجم است. به عقیده او، ایران پس از حمله مغول و سقوط خلافت عباسی، از مسیر تفکر فلسفی فاصله گرفت.

۳- جدایی فلسفه از سیاست:طباطبایی تأکید دارد که برخلاف اروپا، در ایران پیوندی میان فلسفه و سیاست شکل نگرفت، و این امر باعث شد تا سیاست‌ورزی ایرانیان فاقد نظریه‌پردازی و بنیاد عقلانی شود.

۴- الگوی تجدد ایرانی:او معتقد است که تجدد در ایران بیشتر یک تقلید سطحی از غرب بوده است. به جای بازسازی فکری و فرهنگی، نوسازی صرفاً در سطح ظواهر و نهادها انجام شده است.

۵- نقد روشنفکری معاصر:طباطبایی بسیاری از روشنفکران معاصر ایران را به عدم درک عمیق از سنت فلسفی غرب و فقدان نگاه انتقادی متهم می‌کند.

ایرادات اساسی که به نظرات دکتر جواد طباطبایی وارد است عبارتداز:

۱- ساده‌سازی تاریخ ایران:برخی منتقدان معتقدند که طباطبایی بیش از حد بر نظریه انحطاط تأکید دارد و دوره‌های تاریخی ایران را به صورت خطی و یک‌جانبه به انحطاط تقلیل می‌دهد، در حالی که برخی مقاطع مانند دوره صفویه یا دوره مشروطه، نشان‌دهنده پویایی فکری و تحولات مهمی هستند.

۲- غرب‌گرایی افراطی:برخی نقدها طباطبایی را به غرب‌گرایی افراطی متهم می‌کنند و معتقدند که او نقش اندیشه‌های بومی و اسلامی در تحولات سیاسی و فکری ایران را نادیده می‌گیرد.

۳- بی‌توجهی به عوامل اقتصادی و اجتماعی:طباطبایی بیشتر بر عوامل فکری و فلسفی تمرکز دارد و نقش مسائل اقتصادی، اجتماعی و طبقاتی را در شکل‌گیری انحطاط ایران کم‌رنگ می‌کند.

۴- نگاه نخبه‌گرایانه:دیدگاه‌های طباطبایی عمدتاً بر اندیشه‌های نخبگان فکری متمرکز است و به تأثیر اندیشه‌ها و مطالبات عمومی جامعه توجه کافی ندارد.

۵- عدم ارائه راهکار عملی:یکی دیگر از ایرادات این است که طباطبایی راهکار روشنی برای برون‌رفت از انحطاط ارائه نمی‌دهد و صرفاً به تحلیل تاریخی می‌پردازد.

۶- نقد سطحی از روشنفکران معاصر:منتقدان معتقدند که انتقادات او از روشنفکران ایرانی گاه کلی‌گویی و فاقد جزئیات است و او نقش این روشنفکران در مبارزه با استبداد و تلاش برای نوسازی جامعه را نادیده می‌گیرد.

درمجموع اگرچه دکترجواد طباطبایی با ارائه نظریه انحطاط، بحثی جدی درباره دلایل عقب‌ماندگی ایران مطرح کرده است. هرچند این نظریه برخی از نقاط ضعف ساختاری و فکری ایران را به درستی نشان می‌دهد، اما نقدهایی جدی درباره ساده‌سازی تاریخ، بی‌توجهی به عوامل اقتصادی و اجتماعی، و نادیده گرفتن دستاوردهای روشنفکران وجود دارد.

سیدجواد طباطبایی، پژوهشگر مطرح تاریخ، سیاست و فلسفه درگذشت ۱۱ اسفند ۱۴۰۱

راوی تاریخ زوال- روزنامه شرق

سیدجواد طباطبایی، پژوهشگر تاریخ، سیاست و فلسفه، در ۷۷ سالگی دور از مرزهای ایران درگذشت. کشوری که آن را «ایران بزرگ فرهنگی» می‌خواند، فراتر از محدوده جغرافیای سیاسی ایران، همان «ایرانشهری» که مردمانش میراث مشترکی آفریدند و چه‌بسا اینک سرنوشت سیاسی متفاوتی از ایرانیان در وطن دارند.

شرق: سیدجواد طباطبایی، پژوهشگر تاریخ، سیاست و فلسفه، در ۷۷ سالگی دور از مرزهای ایران درگذشت. کشوری که آن را «ایران بزرگ فرهنگی» می‌خواند، فراتر از محدوده جغرافیای سیاسی ایران، همان «ایرانشهری» که مردمانش میراث مشترکی آفریدند و چه‌بسا اینک سرنوشت سیاسی متفاوتی از ایرانیان در وطن دارند. سیدجواد طباطبایی در ۲۳ آذر ۱۳۲۴ در تبریز به دنیا آمد، پدرش را که از اهالی بازار بود در کودکی از دست داد و در همان دوران نزد کشیشی زبان فرانسه آموخت. طباطبایی دانش‌آموخته حقوق در دانشگاه تهران و فلسفه سیاسی در دانشگاه سوربن فرانسه، در سال ۱۳۶۳ بعد از دفاع از رساله خود درباره «تکوین اندیشه سیاسی هگل جوان» با دریافت درجه ممتاز دکترای دولتی به ایران بازگشت و به عضویت هیئت علمی دانشگاه تهران درآمد و همچنین معاون پژوهشی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران شد. اما پس از چندی با اتهاماتی نظیر لیبرال، لاییک و ملی‌گرابودن از دانشگاه اخراج شد. خودش معتقد بود «هرکسی بیرون از تقلید رایج علمی» بود، با انتساب به این صفت‌ها حذف می‌شد. به هر تقدیر، طباطبایی بعد از اخراج از دانشگاه، به کار پژوهشی روی آورد و با امکاناتی که مراکز پژوهشی فرانسه، آلمان و آمریکا در اختیارش قرار دادند، به پژوهش درباره تاریخ اندیشه در ایران پرداخت. او از سال ۱۳۸۸ تا ۱۳۹۵ در مؤسسه مطالعات سیاسی-اقتصادی پرسش به تدریس مشغول بود و مدیریت گروه فلسفه مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی را نیز بر عهده داشت. طباطبایی در سال‌های حضورش در فرانسه، هم در حلقه لویی آلتوسر و فرانسوا شاتله بود و هم با کشیش‌های یسوعی‌ای که در مسائل فلسفی خبره بودند رفت‌وآمد داشت و همان سال‌ها آثاری از جمله «یادداشت‌هایی درباره دیالکتیک» ولادیمیر لنین و «لنین و فلسفه و سه مقاله دیگر در فلسفه مارکسیستی» لویی آلتوسر را ترجمه کرد که اواخر دهه ۵۰ منتشر شدند. اگرچه سال‌ها بعد طباطبایی در سخنرانی‌های خود در ایران، از هگلی دانستن خود و برخی نوشته‌هایش طفره می‌رود و می‌گوید: «نه، به هیچ عنوان. شاید در قسمت‌هایی هگلی بوده اما نه در تمام بحث‌هایم. نویسنده باید بتواند در شرایطی خاص، به شکلی بنویسد که هم همه‌چیز را گفته باشد و هم نگفته باشد. لوی اشتراوس این فن را هنر نوشتن می‌نامد. در واقع اشتراوس این فن را این‌چنین بیان می‌کند که برخی نویسندگان در زمان خفقان کتاب‌هایی نوشته‌اند که نمی‌توان در آن برهه خاص زمانی درباره موضوع آن حرف زد اما آن نویسندگان آنچه را باید گفته می‌شد بیان کرده‌اند بی‌آنکه ممیزی متوجه شود. البته به نظرم از دهه ۶۰ شمسی، برخی سعی داشتند با تفسیر هگل نشان دهند که فاشیسم بر شانه‌های او آمده و در واقع از طریق پوپر این شکل از هگل را وارد ایران کردند و گمان داشتند که

به سادگی اثبات کرده‌اند چون فاشیسم با هگل همراه است پس می‌توان با برجسته‌کردن نقطه مقابلش و انتقاد از هگل، به تثبیت نقطه مقابل برسند؛ بنابراین بنا شد هر آنچه در نظر آنها به‌دردنخور و با آرای آنها در تضاد است هگلی بنامند. همین مسئله را به دکتر داوری و من نیز نسبت داده‌اند. اما تمام این حرف‌ها به این دلیل بود که آنها هگل نخوانده و آن را نفهمیده بودند. از طرفی دیگر مگر بنا بود که من تمام کارت‌های خودم را رو کنم. کسی که بیشترین تأثیر را در تمام آثارم از او کسب کرده‌ام به این دلیل که گمان می‌کردم مسائل ایران را از منظر او بهتر می‌توان فهمید و تحلیل کرد، کسی است که در هیچ‌یک از آثارم نامی از او نبرده‌ام و این به آن دلیل بود که خواننده غرض‌دار را به جایی بفرستم که گم شود. یعنی به سمت هگل راهنمایی‌شان کرده‌ام. بنابراین هگل کمترین تأثیر را در آثارم داشته که بنا بر مناسبت‌هایی خاص بوده و ازاین‌رو نمی‌توان هیچ‌یک از آثارم را هگلی دانست... تحلیل من هگلی و دیالکتیکی نیست، تحلیل من استراتژیک است». البته سیدجواد طباطبایی، سال‌ها پیش در حین نزدیکی به آلتوسر مارکسیست، به فیلسوف ایدئالیست آلمانی یعنی هگل گرایش پیدا می‌کند و از مارکسیسم به‌کلی دست می‌کشد. خودش درباره این چرخش دیدگاه می‌گوید وقتی رساله دکترای خود را درباره هگل می‌نوشت بیشتر از دیدگاه مارکسیستی، هگل را دنبال می‌کرد؛ اما بعد از گذشت زمان درمی‌یابد که نمی‌توان از دیدگاه مارکس، هگل را نوشت، بنابراین گرایش او سمت‌وسویی دیگر گرفت و این بحران تا اوایل انقلاب ادامه داشت. اما در حول‌وحوش انقلاب، طباطبایی به‌کل از فکر و دیدگاه مارکسیستی خداحافظی کرد و نوشتن رساله دکتری‌اش را از سر گرفت.

عمده شهرت سیدجواد طباطبایی به ایده‌های او درباره «ایرانشهر» و مهم‌تر از آن، پروژه‌ای بازمی‌گردد که آن را «زوال اندیشه سیاسی در ایران» می‌خواند و نظریاتش را دراین‌باره در قالب کتابی با عنوان «زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران» منتشر کرده است و از قضا همین کتاب، منشأ نقد و نظرات فراوان بوده است. طباطبایی در مقدمه این کتاب که به قول خودش قرار است «وجوهی از زوال اندیشه سیاسی در متنی از تاریخ انحطاط ایران» را شرح بدهد، می‌نویسد: «تاکنون هیچ کتاب مهمی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در غرب به فارسی برگردانده نشده است. مشکل بشود دریافت درستی از اندیشه سیاسی در غرب پیدا کرد و ازآنجاکه طرح نگارنده این سطور برای نوشتن تاریخ اندیشه سیاسی در یونان به تعویق افتاده من بر آن شدم تا فشرده‌ای از دستاوردهای واپسین پژوهش‌های مربوط به یونان را برای آگاهی خوانندگان در بخش نخست بیاورم». طباطبایی به این ترتیب، خود را آغازگر پژوهش در حوزه‌ای می‌داند که مطالعه تطبیقی اندیشه سیاسی فلاسفه دوره اسلامی با نوشته‌های فلاسفه یونانی است و باور دارد هنوز تاریخ مدونی از اندیشه سیاسی در ایران نوشته نشده و تا زمانی که چنین تاریخی تدوین نشده باشد ارزیابی درستی از آن ممکن نخواهد بود و از این منظر، «دگرگونی‌های تاریخی و تاریخ اندیشه سیاسی آینده ایران در گرو پیشبرد چنین بحثی است». می‌توان گفت پروژه فکری سیدجواد طباطبایی، تحلیل و روایت تاریخ انحطاط و زوال اندیشه سیاسی است که البته خود آن را «تعطیل اندیشه به طور کلی و اندیشه سیاسی به طور مشخص» هم می‌خواند. اما در روایت او از تاریخ انحطاط چه ایده‌ای نهفته که منتقدان بسیاری را برآشفته است و البته طباطبایی مریدان و منتقدان سرسختی دارد. تاریخ انحطاطی که سیدجواد طباطبایی می‌نویسد از دیدگاه منتقدانش، بیش از هر چیز، تاریخ انحطاط قدرت‌ها و دولت‌هاست و بنابراین نظریه او همواره رو به سوی دولت دارد و با قدرت در سخن است.

پیکان تیز نقد مخالفان طباطبایی بر «دولت‌گرایی در خدمت قدرت» است که از نظریات او مستفاد می‌شود. اما خود او این نقد را نمی‌پذیرد و مدعی است که بحث‌هایش نه روشنفکری است و نه جایی در مناسبات قدرت دارد. سیدجواد طباطبایی پروژه فکری خود را «جهاد اکبر به معنای درافتادن با خود برای طرح یک مسئله اساسی» اعلام می‌کند و معتقد است «بحث روشنفکری اتخاذ موضعی سیاسی، ایدئولوژیکی است که می‌توان مثل نظریه غرب‌زدگی آل‌احمد، با ایراداتی اساسی، کل نظریه را به هوا فرستاد چون یک موضع‌گیری سیاسی و ایدئولوژیکی در مناسبات قدرت است». از منظر سیدجواد طباطبایی هیچ‌یک از روشنفکران مطرح ایرانی کار روشنفکری درخوری انجام نداده‌اند و به این اعتبار، او روشنفکری گذشته و حال ایرانی را متهم به ایدئولوژیک‌بودن و دست‌اندازی به قدرت می‌کند، اما خود را مبرا از ایدئولوژی می‌داند و معتقد است پروژه‌اش ترکیبی از روشنفکری و غیرروشنفکری است و تأکید دارد که هیچ جایگاهی در تقویت قدرت سیاسی ندارد. با این اوصاف، بسیاری از روشنفکران معتقدند دفاع ضمنی او از نظریه «خلافت» در این بستر معنا می‌شود. طباطبایی در یکی دیگر از نظریات بحث‌برانگیز خود، علیه سکولاریسم در ایران سخن می‌گوید و معتقد است این بحث درباره اسلام موضوعیت ندارد و به همین دلیل، فعالان سیاسی را مقلدان بحث‌های جامعه‌شناسی هضم‌نشده می‌خواند که سکولاریسم را مرهم دردهای کشورهایی مانند ایران می‌دانند. شاید ازاین‌روست که سیدجواد طباطبایی در سال‌های اخیر به «مُراد» گروهی از اهالی اندیشه و سیاست خاصه اصلاح‌طلبان محافظه‌کار بدل شده است، تا حدی که او را «پدر سیاست ایران» نیز خوانده‌اند. این گرایش به‌ویژه بعد از شکست روشنفکری دینی و پایان دوران اصلاحات در میان برخی از اصلاح‌طلبان قوت گرفت و آنان نیز به سیاق طباطبایی به این باور رسیدند که باید دین را در کنار نهادهای دیگر ابزاری برای دولت‌سازی بدانند. مدافعان سرسخت طباطبایی بیش از همه بر همین ایده دولت‌سازی و شیفتگی طباطبایی به ایران تأکید دارند.

سیدجواد طباطبایی از سال ۱۳۹۷ به منظور تکمیل پژوهش‌های خود و درمان بیماری در آمریکا اقامت داشت. او که برای موافقان و مریدانش، پدر سیاست ایران و نزد منتقدانش محافظه‌کاری است که نظریاتش راه به تئوری‌های افراط‌گرا می‌برد، پس از چهار سال بیماری در نهم اسفند ۱۴۰۱ در لس‌آنجلس آمریکا درگذشت، اما به خاطر تأثیر و جریان‌سازی اندیشه‌های او، دست‌کم در دو دهه اخیر، همچنان نظریاتش می‌تواند با بازخوانی و نقد و نظراتی همراه باشد. از آثار سیدجواد طباطبایی می‌توان به کتاب‌های «ابن‌خَلدون و علوم اجتماعی؛ گفتار در شرایط امتناع»، «تاریخ فلسفه اسلامی» و «فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی» هانری کربن، «ملت، دولت و حکومت قانون؛ جُستار در بیان نص و سنت»، «تأملی در ترجمه متن‌های اندیشه سیاسی جدید؛ مورد شهریار ماکیاولی»، «تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا» و «تأملی درباره ایران» اشاره کرد.

یادداشتی از حسن قاضی مرادی؛ تخیلات طباطبایی درباره اندیشه ایرانشهری

نظریه حکومت مبتنی بر اندیشه ایرانشهری به تمامی دولت‌گرایانه است. از نظر طباطبایی در حکومتهای ایران باستان نه ساختار قدرت مطلق بود و نه شیوه اعمال قدرت، خودسرانه.

هدف از این نوشته، در درجه نخست، نه نقد آرای سید جواد طباطبایی در این یا آن کتاب او، بلکه طرح مباحثه‌ای با مخاطبان آثار اوست با پرتوافکندن بر برخی از موضوعات پروژه‌ای که به نظر می‌رسد او با این آثار پیش گرفته است. منظور از این آثار، به ویژه دو جلد ـ در سه مجلد ـ تاکنون منتشر شده از مجموعه تأملی درباره ایران است که محتوای‌شان را تأملات ابزاری می‌خوانم، زیرا آنها را پشتوانه نظری پروژه‌اش می‌دانم. این دو جلد شامل بخش نخست، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران(۱۳۸۰) و دو بخش جلد دوم مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی(۱۳۸۵) و نظریه حکومت قانون در ایران(۱۳۸۶) اند. در عین حال به ضرورت، داوری‌هایی درباره تحولات اندیشه سیاسی ایران از دوران باستان تا دوران معاصر در آثار پیش از انتشار تأملات طباطبایی وجود دارند که آشکارا در خدمت این پروژه‌اند، اما مشخصا در این دو جلد از مجموعه تأملات است که می‌توان جلوه‌هایی از پروژه او را یافت.

به جز جلد نخست این مجموعه ـ که به نظر می‌رسد همچون مقدمه‌ای برای کل مجموعه تأملات شامل بررسی سیر زوال عمومی جامعه ایران از صفویان تا قاجاریان است ـ دو بخش جلد دوم تبیینی از تحولات اندیشه سیاسی از جنگ‌های ایران و روسیه در زمان فتحعلی شاه تا استبداد صغیر در زمان محمدعلی شاه را در بر می‌گیرد. نقطه اوج این دوران انقلاب مشروطه است که ویژگی‌های فکر سیاسی در آن، کانون توجه طباطبایی است. در «تأملات» طباطبایی سیر تحولات اندیشه سیاسی در آثار و فعالیت‌های سیاسی و فکری سه گروه از عاملان سیاسی ـ روشنفکران، که در مجموع تجددخواه‌اند، دولت‌مردان مصلح و رجال اصلاح‌طلب و نیز روحانیت مترقی (روحانیت مشروطه‌خواه) ـ دنبال می‌شود. این سه گروه عاملان در پروژه اویند. با سنجش بررسی طباطبایی از آثار و فعالیت‌های این سه گروه، در واقع نقش عاملان سیاسی در پروژه او شناخته می‌شود. به علاوه پروژه او شامل مؤلفه‌های ساختار فکری ـ مثلا دو مؤلفه مهم آن، نخبه‌گرایی و دولت‌گرایی ـ است.

طباطبایی دو برخورد کاملا متفاوت به عاملان مورد نظر خود دارد: از یک‌سو او عمدتا به ادعانامه‌نویسی علیه روشنفکران دوره مشروطه و نیز جنبش روشنفکری، در کل می‌پردازد و از سوی دیگر ادعانامه‌نویسی‌اش را به نفع روحانیت مترقی و به ویژه دولتمردان مصلح و رجال اصلاح‌طلب پیش می‌برد. سنجش نظرات طباطبایی درباره آثار و فعالیت‌های سیاسی همه عاملان مورد بررسی‌اش در تأملات به درازا می‌کشد، بنابراین در اینجا در حد مقتضی به این مباحث پرداختم.

هدف ضروری و مورد توجه‌ام بحث با مخاطبات آثار اوست درباره پروژه‌ای که او دنبال می‌کند، به همین دلیل در این بررسی فقط به کتاب‌های اصلی او پرداخته ام.

طباطبایی نظریه‌پرداز اندیشه سیاسی ایرانشهری است و نظریه حکومت مبتنی بر اندیشه ایرانشهری به تمامی دولت‌گرایانه است. طباطبایی در تبیین اندیشه‌های سیاسی ایرانشهری می‌نویسد: «آمیختگی سیاست به همه اموری که به نوعی با کشورداری پیوند می‌داشته، از ویژگی‌های اساسی نوشته‌های ایرانشهری است، زیرا دوره باستانی ایران، تأمل در امور سیاسی و فرامانروایی، با هر گونه اندیشه‌ای درباره کشورداری به معنای گسترده آن پیوندی ناگسستنی می‌یافته و این امور در درون اندیشه‌ای فراگیر که می‌توان آن‌را سیاسی توصیف کرد، فهمیده می‌شده است.(طباطبایی، ۱۳۷۵، ۷۶)

اندیشه سیاسی ایرانشهری، مطابق روایت طباطبایی، آن جنبه از نظرات پیش از تأملات اوست که می‌تواند با موضوعات پس از تأملات‌اش گره بخورد و در چارچوب پروژه او قرار گیرد. او در جلد نخست مجموعه تأملات خود در فصل طرحی از نظریه دولت در ایران به تفصیل به اندیشه سیاسی ایرانشهری می‌پردازد.

دو محور اصلی اندیشه ایرانشهری، شاه آرمانی و به هم برآمدگی یا وحدت دین و دولت‌اند. از نظر طباطبایی مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی ایرانشهری، شاه آرمانی دارای فرّه ایزدی است.۱(۱۳۷۵، ۱۳۱) در عین حال، «شاه آرمانی ... از آنجا که دارای فرّه ایزدی است، در نوشته های ایرانشهری به عنوانی انسانی خداگونه، نماینده و برگزیده خدا بر روی زمین فهمیده می‌شد.(پیشین، ۱۳۳) البته این هم هست که طباطبایی در تأملات می‌نویسد: «برابر اصول اندیشه ایرانشهری، شخص شاه، خدا بر روی زمین ... بود.»(طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۱۵) اما در این اندیشه سیاسی، «پادشاه» به لحاظ اینکه دارای فرّه ایزدی است، خود عین شریعت است.»(طباطبایی، ۱۳۷۵، ۱۵۲)

او بر این عین شریعت و نه مجری آن بودن شاه آرمانی تأکید دارد.(پیشین، ۱۳۱) از اینجاست دومین محور اصلی اندیشه سیاسی ایرانشهری که وحدت پادشاهی و دیانت است. طباطبایی این نظر را در نوشته‌های ایرانی نخستین سده‌های دوره اسلامی تأیید می‌کند که نظریه شاهی آرمانی ... مقام پادشاه را از سنخ نبوت می‌داند.»(پیشین، ۱۴۸) «پس چنین پادشاهی که برگزیده خداست و به خواست او عمل می‌کند، عین شریعت یا قانون است.»(پیشین، ۱۵۵) همچنان که می‌نویسد: «در نظریه ایرانشهری پادشاه، خود به یک اعتبار صاحب شریعت و حتی عین شریعت است.»(طباطبایی، ۱۳۶۷، ۵۶) در متن اسلامی صاحب شریعت صفت پیامبران است. این عین شریعت یا قانون بودن شاه آرمانی علاوه بر اینکه طنین خداوارگی دارد به این معنا نیز هست که او در اندیشه سیاسی ایرانشهری، مَظهر و مُظهر صفات لطف و قهر خداوندی است.»(طباطبایی، ۱۳۷۵، ۱۶۸) پس از آنجا که طباطبایی می‌پذیرد «بیشترین آگاهی ما از تحول اندیشه سیاسی ایرانشهری در دوره ایران باستان به فرمانروایی ساسانیان مربوط می‌شود.» (پیشین، ۷۸) بنابراین آنچه پادشاهان در ایران باستان ـ دست کم دوره ساسانیان ـ از لطف داشتن به این نیروهای سیاسی ـ اجتماعی و سرکوبی آن یک انجام می‌دادند همه با چنین مستمسک‌هایی توجیه می‌شد: «توأمان بودن دیانت و سیاست ... یکی از اساسی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایرانشهری است. آنچه از فرمان‌های شاهنشاهان ایران زمین و نیز بندهای برگرفته از اوستا برمی‌آید، این است که شاهی آرمانی در فرمان‌ها و فره‌مند بودن در

اوستا دارای وجهه‌ای دینی می‌بوده و شهریاران ایران زمین، همه شاهان دین آگاه بودند و به همین دلیل گفته شد که فرمانروایی ایرانیان بر پایه قانون و داد استوار شده بود.»(پیشین، ۱۶۸)

از نظر طباطبایی، نظریه توأمان بودن دین و سیاست، بنیادی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایرانشهری بود. همین اندیشه بود که به سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی ـ یعنی دوره‌ای که در واقعیت تاریخی سلطنت مطلقه در قدرت بود ـ راه یافت.

از نظر من این سخن طباطبایی صحیح است که بنیادی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایرانشهری، توأمانی دین و سیاست(دولت) بود که با الزامات سلطنت مطلقه دوران اسلامی گره خورد و پیوند متداومی یافت. دقیقا به همین دلیل است که این بنیادی‌ترین مفردات به سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی راه یافت و عامل اصلی مشروعیت بخشیدن به سلطه سروران مستبد در کلیه سلطنت‌های مطلقه این دوران شد، اما چرا؟ دقیقا به این دلیل که دریافتی از توأمانی یا وحدت دین و دولت در اندیشه سیاسی ایران باستان وجود دارد که می‌تواند توجیه هر نوع حکومت استبدادی باشد، چرا؟

یکی از مهم‌ترین متون عصر ساسانی، «شکند گمانیک ویچار» است. در این متن مردان فرخ تبیینی از رابطه دین و سلطنت ارائه می‌دهد: ... دین همه آگاه مانند درختی تنومند است،(۱۲)با یک تنه، دو شاخه بزرگ اصلی، سه شاخه کوچک‌تر، چهار شاخه فرعی و پنج ریشه(۱۳) تنه (راه) میانه است.۲(۱۴) دو شاخه بزرگ کنش و پرهیز است.(۱۵) سه شاخه کوچک‌تر... اندیشه نیک، گفتار نیک و کردار نیک است.(۱۶) چهار شاخه فرعی چهار طبقه دینی است که با آن زندگی دینی و دنیایی سامان می‌پذیرد.(۱۷) دین‌یاری، ارتش‌یاری، کشاورزی و پیشه‌وری.(۱۸) پنج ریشه پنج درجه فرمانروایی است که نام آنها در دین چنین است: مان بَد(رئیس خانه)، ویس بد(کدخدای ده)، زنده بد(رئیس قوم و قبیله)، ده بد(فرماندار شهر) و زرترو شتوتُم(بالاترین مرجع دینی در روی زمین که نماینده زرتشت بر روی زمین محسوب می شود).(۱۹) بالا و بر سر اینان شخص دیگری است و او سرِ سروران، یعنی شاه شاهان، فرمانروای جهان است.(۲۰) و در عالم صغیر که انسان است(چهار چیز) وجود دارد که با این چهار طبقه مردم در روی زمین مطابقت می‌کند.(۲۱) سر با طبقه دین‌یار.(۲۲) دست‌ها با طبقه ارتشتار.(۲۳) شکم با طبقه کشاورز.(۲۴) و پاها با طبقه پیشه‌ور.(۲۵) همین طور چهار خصلتی که در انسان هست، یعنی میانه‌روی، شکیبایی، خردورزی، کوشایی[با چهار طبقه اجتماعی] تطبیق می‌کند ...(۳۰) همه این خویشکاری‌های مختلف بر تنه راستی و میانه روی استواراند و در تقابل با دروغ و اندام‌های آن که متضاد آنها هستند، قرار دارند.»(زنر، ۱۳۷۷، ۸۶ ـ ۸۷)

در جهان‌شناسی زرتشتی، که نمونه‌ای از آن در این متن کلامی متعلق به دوره ساسانیان آمده است پادشاه ـ شاه شاهان یا شاهنشاه ـ فراتر عالم صغیر قرار دارد، اما اگر عالم کبیر ـ دین همه آگاه ـ به درختی نموده شده است معرف الگویی ازلی و آرمانی که عالم صغیر از آن برمی‌آید پادشاه فراتر آن قرار می‌گیرد. در این جهان‌شناسی، پادشاه عنصری از عالم صغیر نیست. پادشاه، «خدا» است. در متون زرتشتی، پادشاه «بَغ» خوانده می‌شود و «بَغ» نام عام رده‌ای از خدایان است. طباطبایی نیز می‌نویسد که شاه «خدای بر روی زمین» و مقدس بود. در این جهان‌شناسی، شاه تحقق وحدت دین و دولت است. شاه فقط

در رأس دولت قرار ندارد، بلکه او فراتر از دین و دولت نماد وحدت این دو است. طباطبایی نیز می‌نویسد: «پادشاه عین شریعت است.» او عین شریعت و عین دولت، نماد هر دو است؛ در اوست که این وحدت عینیت می‌یابد. در جهان‌شناسی زرتشتی، اگر خداوند(ایزد) سرور دو جهان مینو و گیتی است. پادشاه سرور گیتی است: «یک چنین پادشاهی در حال تحقق بخشیدن به وظیفه حقیقی اش ـ فره ـ است، زیرا حاکمیت متعلق برای اهرمزد است و شاه بخشی از از آن‌را۳ دریافت می‌دارد و در آخرالزمان تمامی حاکمیت به منبع اصلی خود، که همان خداوندست، باز می‌گردد.»(زنر،۱۳۷۷، ۴۹۱)

از این رو در این جهان‌شناسی، در نسبت میان دین و دولت ـ دولت به معنای پادشاهی یا سلطنت ـ پادشاهی است که تعیین‌کننده دین است. دین تحقق یافته در جهان مادی ـ گیتی ـ با خرد، نیت و اراده پادشاه متعین می‌شود. به سخن امروز در نسبت دین و پادشاهی، پادشاهی متغیر مستقل و دین، متغیر وابسته است. می‌توان گفت ـ و این بسیار مهم است ـ تحقق اراده اهورایی پادشاه، دین است. به علاوه در جهان‌شناسی زرتشتی هر هستی تحقق اهورایی نیز دین اهریمنی معنا می یابد. دو مؤلفه اصلی دین اهریمنی، دروغ و بدعت است. اما کدام عامل است که دین اهریمنی را در گیتی بازمی‌شناسد؟ او، حامل دین اهورایی، پادشاه است؛ همان عامل این خویش‌کاری اصلی را دارد که در پی شناخت حاملان یا عاملان دین این خویش‌کاری اصلی را دارد که در پی شناخت حاملان یا عاملان دین اهریمنی آنها را نابود کند تا جهان پاک شده از هر عنصر اهریمنی، در آخرالزمان، از سوی پادشاه به اهورامزدا تحویل داده شود تا چنین شود. از یک‌سو مردم باید خود را به نیت خیر پادشاه بسپارند، زیرا در «دینکرد» آمده است که «نیت [پادشاه] از برای رعایا نیتی خیر است.»(پیشین، ۴۹) و از سوی دیگر باز هم مطابق دینکرد، وظیفه [پادشاه] حفاظت از رعایایش است و بهترین راه برای انجام این مهم، البته مشورت و مشاوره با عوام نیست، که این خود راهی به خطاست، بلکه باید تسلیم اراده کلی مقام سلطنت شد؛ اراده ای سلطنت خود به خرد سلطنت بازمی‌گردد و آن نیز به خرد الهی بازمی‌گردد که در به دین امری شناخته شده است.(پیشین، ۴۹۳)

در آموزه ایران باستان، پادشاه، خدای روی زمین است و مظهر به دین او تعیین می کند کدام اندیشه به دین اهورایی تعلق دارد و باید حفظ شود و اشاعه یابد، هر چه وحشیانه‌تر، سرکوبی شوند. شاه هم این سرکوبی را برهان خویش‌کاری خود می‌نماید و آشکارا اعلام می‌کند که فقط در برابر خداوند مسئول است.۴ در این آموزه، به تمامی دولت محور قدرت مطلق است و متکی به اراده خودسرانه پادشاه. همین آموزه بود که به بعد از اسلام انتقال یافت و با تغییراتی به آموزه‌های اصلی مشروعیت دهنده حکومتهای پس از اسلام، مشخصا از سلجوقیان به بعد تبدیل شد.

در عین حال وقتی طباطبایی می‌کوشد تخیلات خود را درباره اندیشه ایرانشهری به واقعیت تاریخی بدمد، از جمله این می‌شود که او دوره حاکمیت ساسانیان را از آن رو، نوزایش ساسانیان می‌خواند که پس از اشکانیان، دیگر بار یک خدایی در ایران مستقر شد. به راستی که چنین بازگشتی از مبانی وحدت دین و دولت شد و زمینه وحدت ایدئولوژیک در امپراتوری ساسانیان فراهم آمد که اینان اولا برای سرکوبی هر گونه ـ از نظر خود ـ بد دینی و سرکشی داخلی و ثانیا حل ستیزه خود با امپراتوری روم، به شدت به آن نیاز داشتند. طباطبایی می‌تواند در اشاره‌ای به رویداد تاریخی سرکوبی «بد دینی» و سرکشی متذکر شود

که: «در فاصله سده های پنجم و ششم میلادی، پیکارجویی مزدکیان لرزه بر ارکان دولت شکوهمند ساسانی و آئین استوار زرتشت افکند.»(طباطبایی، ۱۳۶۷، ۳۹ ـ ۴۰) اما ضرورتی نمی‌یابد بگوید سرکوبی ددمنشانه قیام مزدکیان به دستور انوشیروان عادل انجام شد. چرا که از نظر او، خسرو انوشیروان برترین نمونه شاهی آرمانی بود.(طباطبایی، ۱۳۷۵، ۱۳۹) علاوه بر این توجهی ندارد که آن آئین استوار زرتشت در حاکمیت ساسانیان با توسل به بخشهای متأخر اوستا ـ مهمتر از همه و ندیداد ـ به شریعت ایجابی تام و تمامی برای اسارت همه جانبه مردم و ابزار مشروعیت بخشی استبداد ساسانیان تبدیل شد. برای او همین است که ددمنشی دولت شکوهمند ساسانی در سرکوبی قیام مزدکیان را با توسل به «نامه تنسر» ـ که وحدت دین(شریعت ایجابی) و دولت را در آغاز امپراتوری ساسانیان ارائه کرد ـ توجیه کند: «تنسر، شدت عمل اردشیر را در سرکوبی آنان که در دین تأویلهای نامشروع می‌نهند تأیید کرده و حفظ نظم عالم و نسق جامعه را کاری ارجمند می‌داند و از نظر او حفظ نظم و نسق جز از راه دین و به دست پادشاه دین‌یار ممکن نمی‌گردد.»(پیشین، ۶۱) اندیشه ایرانشهری که در عمل متحقق شود می‌شود این و به چنین توجهی نیز نیاز دارد!

اما طباطبایی تأکید ویژه‌ای دارد بر تمایز کیفی سلطنت مبتنی بر اندیشه سیاسی ایرانشهری با سلطنت مطلقه‌ای که در دوره اسلامی در ایران در قدرت بود. از نظر وی اگر سلطنت مطلقه با قدرت مطلق پادشاه و سلطان و نیز اعمال خودسرانه و خودکامانه قدرت مشخص می شود سلطنت ایرانشهری منطقا باید در تعارض باشد با ساختار قدرت مطلق و نیز شیوه خودسرانه اعمال قدرت. اگر این نباشد که دیگر فرقی میان این دو سلطنت نیست. پس وی اولا می‌نویسد: مطلق بودن قدرت به این معنا [است] که هیچ عاملی نمی‌تواند آن را محدود کند.» وی ادامه می‌دهد: «در شاهی آرمانی ایران زمین و اندیشه ایرانشهری نیز از سویی، بزرگان یا اعیان عامل عمده تحدید قدرت بودند و از سوی دیگر، نهاد وزارت و وزیر به عنوان عقل منفصل پادشاه عمل می کرد.»(طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۷۳) ثانیا او باور دارد که شیوه فرمانروایی ایرانیان باستان حکومت قانون بود.»۵ (پیشین، ۴۳۰)

پس از نظر طباطبایی در حکومتهای ایران باستان نه ساختار قدرت مطلق بود و نه شیوه اعمال قدرت، خودسرانه، البته وی در همین کتاب نظر «ویتفوگل» در سنجش ویژگی‌های شاهنشاهی باستانی ایران را می‌پذیرد و می‌نویسد: «ویتفوگل به درستی بر این نکته تأکید ورزیده است که قدرت پادشاه در ایران هخامنشی، اگرچه قدرتی مطلق بود، اما خودکامه ... نبود.»(پیشین، ۱۴۲) طباطبایی در دوره اقتدار ایلی را با تنشی میان قبیله‌ای ترکان و اندیشه ایرانشهری مبتنی بر تمرکز و قدرت مطلق، تنشی [که] به تقریب حدود هزار سال تداوم پیدا کرد» توضیح می‌دهد.(طباطبایی، ۱۳۷۵، ۵۱) جدا از اینها می‌پرسم اصلا ممکن است پادشاه در جایگاه خدا ـ بغ ـ فرمانروای مطلق گیتی باشد اما قدرت اش ـ در عالم نظر ـ مطلق نباشد! در عین حال طباطبایی می‌پذیرد در نظریه سلطنت ایرانشهری نیز، عنصر خودکامگی وجود داشت.(طباطبایی، ۱۳۸۰، ۴۸۲)

طباطبایی می‌نویسد که در سلطنت مطلقه دوره اسلامی در نظام سلطنتی خودکامه ایران، شاه در رأس هرم قدرت و در کانون ساختار اجتماعی کشور قرار داشت و همه نیروها و مناسبات آنها بر حول محور جاذبه کانون سلطنت صورت می‌گرفت.»

(پیشین، ۴۳۵) می‌توان پرسید همین مسئله در نظام سلطنتی ایران باستان چگونه بود! اما طباطبایی در مجموع به واقعیت‌های تاریخی اعتنا و توجهی ندارد. او ترجیح می‌دهد به توصیفات خیال‌انگیزی از نظام‌های سلطنتی ایران باستان بپردازد که بر پایه اندیشه سیاسی ایرانشهری برمی‌سازد. نمونه اینکه شاه آرمانی، دارای فرّه ایزدی است و گاهی حتی پیش از اینکه تولد یافته باشد، فره ایزدی می‌یابد، چنانکه شاپور اورمزد۶ با فرّه از مادر زاده شد و به همین سبب با زاده شدن، پادشاهی رفت ... با به وجود آمدن پادشاه دارای فرّه ایزدی همه امور کشور دستخوش دگرگونی بنیادین ... شده و بدی جای خود را به خوبی می‌دهد، زیرا فرّه خاستگاه و سرچشمه بخت و خوبی و زیبایی و سایه آن هم‌چون سایه همای خجسته و فرخنده است. این دگرگونی بر اثر وجود شاه آرمانی تنها به کشورداری و فرمانروایی مربوط نمی‌شود، بلکه حتی در قلمرو امور طبیعی نیز دگرگونی‌های بنیادین صورت می‌گیرد و از این حیث، ... از برکت وجود [شاه آرمانی] همه جا آبادان و زمین و زمان و به کام مردمان می‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۷۵، ۱۳۸ ـ ۱۳۹) نه در حوزه توصیفات خیال‌انگیز بلکه در عرصه تاریخ، واقعیت جز این است. در عرصه تاریخ واقعی تحقق «فرّه» نسبت به کسب قدرت، متأخر بود نه متقدم. فردی که قدرت را به طریقی به چنگ می‌آورد مدعی دارندگی فرّه می‌شد، نه این‌که اول فرّه‌اش را نشان مردم و بزرگان می‌داد تا همه از او تمکین کنند و او شاه شود، اگر در توصیفی خیال‌انگیز در کارنامه اردشیر پاپکان نوشته شده که در هنگام تعقیب اردوان از سوی اردشیر، فرّه اردشیر به هیئت «میش» پشت اسب او جلوس داشت. این نوشته مربوط به پس از کسب قدرت از سوی اردشیر ساسانی است، همچنان که آن «فرّه» داشتن شاپور دوم ساسانی(شاپور اورمزد)، البته در عرصه واقعیت تاریخی، به اثر تبار در سلطنت‌های باستان ایران برمی‌گردد، نه اینکه او در حالی که فرّه‌اش را در مشت داشت زاده شد.

طباطبایی اما به واقعیت تاریخی اعتنایی ندارد. برای او همین کافی است که به نظر غیرکارشناسانه شاردن متشبث شود که «نظام فرمانروایی ایران باستان دادگرانه و در برابر قانون‌های آن، مردم برابر بودند.»(طباطبایی، ۱۳۸۰، ۴۲۹) همین است که بنویسد: «قانونی را که پادشاه آرمانی برقرار می‌کند، همان خواست خداست.»(طباطبایی، ۱۳۷۵، ۱۵۶) همچنان که بر «سازگاری تشیع و اندیشه ایرانشهری که بسیاری از نویسندگان ایرانی و غربی بر آن تأکید ورزیده‌اند.» انگشت تأمل بگذارد.(پیشین، ۱۴۷) می پذیرم قانونی را که پادشاه مستقر می‌کرد «همان خواست خداست.» اما پیش‌تر توضیح دادم که تحقق خداوندی در گیتی، پادشاه بود. بنابراین اراده پادشاه است آنچه که گفته می‌شد «خواست خدا» ـ یا «قانون» بود. او «حکم و فرمان» خودسرانه شاه را قانون می‌خواند!

به این نکته نیز اشاره می‌کنم که طباطبایی پیش از دوره تأملات می‌نوشت که «در اندیشه ایرانشهری، ملک و رعیت همه از آن پادشاه است.»(طباطبایی، ۱۳۶۷، ۶۱) بالطبع وقت حاکمیت وجود دارد که بر چیزی اعمال شود. این، اعمال حاکمیت یا بر سرزمین است یا بر مردم. از نظر طباطبایی «حاکمیت» در اندیشه سیاسی ایرانشهری با اعمال قدرت بر ملک و رعیت ـ سرزمین و مردم ـ مشخص می‌شود. این در حالی است که از نظر وی «شالوده نظری سیاست‌نامه نویسی[یعنی شالوده نظری سلطنت مطلقه (اضافه من است)] بر تغلب و سلطه بر آدم استوار است.»(پیشین، ۷۷) غزالی نیز در نصیحهٔ‌الملوک، «السلطان

ظل‌الله فی‌الارض» را در چارچوب نظریه حکومت استبدادی این گونه تعبیر می‌کند: «سلطان، سایه هیبت خدای است بر روی زمین، یعنی که بزرگ و بر گماشته خدای است بر خلق خویش.»(پیشین، ۹۴) بالطبع در حکومت‌های ایران باستان، همچنان که در حکومت‌های دوران اسلامی هم مسئله حاکمیت بر سرزمین وجود داشت و هم حاکمیت بر مردم. هرچند که همواره در هر نوع حکومت استبدادی اعمال حاکمیت بر مردم نسبت به اعمال حاکمیت بر سرزمین در اولویت است.

پی نوشتها:

۱. در اندیشه سیاسی باستان ایران وجهی آرمانی وجود دارد. این وجه آرمانی برآمده باور به آرمان شهریاری است. «خَشُتَرَه» در جهان شناسی اوستایی به معنای آرمان شهریاری مینوی است و آئین فرمانروایی در گیتی را با الگوبرداری از این مفهوم، می توان آرمان شهریاری گیتیانه خواند. این آرمان شهریاری در کلام طباطبایی به شاهی آرمانی و شاه آرمانی تبدیل می شود. تعبیر شاهی آرمانی در اندیشه سیاسی باستانی اگر به معنای آرمان شهریاری فهمیده شود درست است، اما به اطلاع من، مفهوم شاه آرمانی، ـ که بسیار مورد توجه طباطبایی است ـ در این اندیشه وجود ندارد.

۲.پیمان = میانه روی(زنر، ۱۳۷۵، ۴۷۴)

۳.یعنی حاکمیت بر گیتی را

۴.جنبه ای از این سرکوبی، سرکوبی اقوام و نژادها در امیراتوری بود. طباطبایی درباره این سرکوبی می نویسد: پادشاه در اندیشه ایرانشهری، رمزی از وحدت در تنوع همه اقوام «ملت» به شمار می آمد و هم او با فرمانروایی دادگرانه تعادل ناپایدار آن اقوام را به پایداری ملت تبدیل می کرد. قدرت مرکزی که پادشاه نماینده و تجسم آن بود، اگرچه به سرکوبی شورشیان می پرداخت، اما این سرکوبی به نفع برتری قومی بر اقوام دیگر نبود، بلکه برای حفظ تعادل میان اقوام بود.(طباطبایی، ۱۳۸۰، ۱۴۳) در نگرش دولت گرایانه، اگر در میان اقوام امپراتوری، قومی به علت قدرتمند شدن در برابر سلطه سرکشی می کرد صحیح این بود که سرکوبی شود تا تعادل بی قدرتی در میان اقوام تحت سلطه دولت مرکزی بر هم نخورد!

۵.طباطبایی در تبلیغ اندیشه ایرانشهری این نظر آخوندزاده را تأکید می کند که اندرزنامه های ایرانشهری حامل نوعی از حکومت قانون یا فرمانروایی بودند. بالطبع این اندرزنامه ها حامل دریافتهایی درباره فرمانروایی هستند، اما اگر فرمان شاه یا احکام شریعت را قانون نخوانیم، حامل هیچ نوعی از حکومت قانون نبودند.

۶.شاپور دوم ساسانی

گزارش نقدو بررسی آرای دکتر سید جواد طباطبایی

آکادمی مطالعات ایرانی لندن(LAIS)- ۲۹ آوریل ۲۰۱۴

نشست نقد و بررسی اندیشه های سید جواد طباطبایی در عصر روز پنجشنبه چهارم اردیبهشت ماه با استقبال مدافعان و منتقدان طباطبایی کتابخانه ملی برگزار شد. در این نشست حسین آبادیان، قباد منصور بخت و احمد بستانی در مقام مدافع و حاتم قادری، هاشم آقاجری و داود فیرحی در جایگاه منتقد به بررسی آثار و اندیشه های طباطبایی پرداختند.

همچنان بر آستانه تجدد ایستاده ایم

حسین آبادیان، استاد تاریخ دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین که در روزهای آخر نامش به جای یوسف اباذری در پوسترهای همایش آمد، در ابتدای پانل مدافعان سخنرانی کرد و ضمن اشاره به سابقه دوستی و شاگرد و استادی با طباطبایی گفت: ایده های ایشان ماهیت فلسفی دارد و از مقوله بحران آگاهی است. ضمن آن که باید توجه داشت که در خلاء اندیشه فلسفی وقوف بر خود میسر نمی شود.

او در بخش دیگری از سخنانش با اشاره به نقد طباطبایی از روشنفکری ایرانی گفت: طباطبایی عمدتا در مورد دوران اسلامی است و از تداوم گسست سخن می گوید در چنین شرایطی گفت و گو بین قدیم و جدید صورت نمی گیرد، دلیل فقدان تامل و عدم گفتگو نیز فقدان اندیشه فلسفی است. تاریخ روشنفکری ما تاریخ تقلید از مکاتبی است که ربطی به ما ندارد، در میان روشنفکران ما عده ای مثل آل احمد به دنبال یافتن خدمت و خیانت روشنفکران هستند و گروهی نیز به مکاتبی می پردازند که سلبا یا ایجابا ربطی به ما ندارند، اندیشه قدیم نیز نمی تواند راه حلی ارائه کند، زیرا متصلب شده است. ضمن آن که این اندیشه را نمی شود کنار گذاشت و باید آن را پایه ای برای تفکر جدید قرار داد. به این نکته نیز باید توجه کرد که از تلفیق موزائیک وار جدید و قدیم و آمیزش افق های متعارض تنها شیزوفرنی و دوگانگی فرهنگی ایجاد می شود. از سنت گرایی و گرایش به صوفی گری نیز چیزی جز فاتالیسم به دست نمی آید.

آبادیان در بخش پایانی سخنش با اشاره به تاملات طباطبایی در اندیشه سیاسی گفت: از نظر طباطبایی تاسیس اندیشه سیاسی با اتکا بر اندیشه ای صوفی غیرممکن است و تلفیق ظاهر شریعت با سلطنت نیز جز به تولید حکومت های متقلب یا مبتنی بر زور شمشیر نیست. طباطبایی در زوال اندیشه سیاسی سه آفت فکر سیاسی در ایران را سیطره اخلاق فردی، رجوع به اندیشه های ظاهری و هجوم ترکان می داند و آن را دلیل انحطاط ایران می خواند. در آثار جدیدشان نیز نظریه حکومت قانون را ارائه کرده اند و نشان داده اند که ما همچنان بر آستانه تجدد ایستاده ایم.

کانون نظریه پردازی طباطبایی ایران است

دکتر احمد بستانی، عضو هیات علمی دانشگاه خوارزمی دیگر مدافع طباطبایی بود که سخن خود درباره مبانی روش شناختی سید جواد طباطبایی در بررسی تاریخ اندیشه سیاسی ایران را با اشاره به دشواری های بررسی آثار او آغاز کرد و گفت: دکتر طباطبایی درباره مبانی روشی کارشان معمولا توضیح مستوفایی ارائه نمی کند. در آثار ایشان میان روش و مضمون پیوستگی وجود دارد. آثارشان گستره متنوعی را در بر می گیرد و تقریبا کل تاریخ ایران را شامل می شود. ویژگی های مهم تاریخ نگاری اندیشه ایشان عبارتند از:نخست نگرش فلسفی، منضبط و روشمند، دوم توجه به تاریخ نگاری اندیشه سیاسی به مثابه فرمی از اندیشه ورزی متاثر از هگل، سوم مبنا قرار دادن تجدد در بحث از اندیشه ها به جای جستجوی رگه هایی از تجدد در آثار سنتی تا وقتی که تجددی در ایران تاسیس نشده باشد، چهارم توجه به ایران به عنوان کانون و ابژه نظریه پردازی و در نهایت تاکید بر پیوند نظر و عمل در فلسفه سیاسی.

بستانی در ادامه آثار طباطبایی در دهه های شصت و هفتاد و دهه هشتاد را به دو دوره تقسیم کرد و دو سه گانه را نماینده هر یک از این دوره ها خواند و گفت:سه اثر «تاریخ اندیشه سیاسی»، «زوال اندیشه سیاسی»، «خواجه نظام الملک» را سه گانه اول در دو دهه نخست اندیشه ورزی ایشان می دانم و سه اثر «دیباچه ای بر نظریه انحطاط»، «مکتب تبریز» و «حکومت قانون» را سه گانه دوم.

وی در ادامه به مقایسه میان ویژگی های این دو دوره پرداخت و گفت: در سه گانه اول عمدتا به تاریخ سده های میانه تاریخ ایران پرداخته شده در حالی که در سه گانه دوم به عصر صفوی به بعد، یعنی جایی که سه گانه نخست به پایان رسیده اختصاص دارد، سه گانه اول توزیعی عرضی در آثار اندیشه سیاسی وضع می کند و طبقه بندی مشهور سیاستنامه نویسی، شریعت نامه نویسی و فلسفه سیاسی را صورت می دهد و معتقد است که در تاریخ اندیشه سیاسی، شریعت نامه نویسی برجسته شده است، در زوال اندیشه سیاسی به شریعت نامه ها پرداختند و در خواجه نظام به فلسفه سیاسی توجه شده است. در سه گانه دوم توزیع طولی و ترتیب تاریخی دنبال شده است. در سه گانه اول بر اندیشه سیاسی به معنای دقیق کلمه تمرکز شده است و به حوزه های دیگر توجه ندارد، در حالی که در سه گانه دوم متاثر از مکتب آنال به تاریخ های اجتماعی نیز توجه می شود و مقولاتی چون جامعه شناسی تاریخی و مولفه های تمدنی برجسته می شود. طباطبایی در سه گانه اول رویکردی هرموتیکی و مبتنی بر خوانش متون است و بر خودبسندگی متن تاکید می شود در حالی که در سه گانه دوم زمینه گراست و به فهم متون در بستر تاریخی توجه می شود(تاثیر اسکینر مشهود است). به طور کلی در سه گانه اول بر مقوله زوال که متعلق به اندیشه است توجه می شود و در سه گانه دوم بر مقوله انحطاط که امری تمدنی است. در سه گانه اول عمدتا مسائل به تمدن اسلامی تعمیم داده می شود در حالی که در سه گانه دوم مساله ایران در مرکز بحث است. ضمن آن که در سه گانه اول اندیشمندان مطالعه می شوند و در سه گانه دوم ذهنیت ایرانی ست که مورد بحث قرار می گیرد. بستانی در پایان با اشاره به موقعیت میانی کتاب ابن خلدون در این دوره بندی، ابهام در نسبت یافتن این دو دوره را پرسشی اساسی خواند و گفت: در

ویراست های اخیر نیز ناهماهنگی و عدم انسجام میان آثار این دو دوره مشهود است و یکپارچگی ضرورت در روش شناسی ضرورت دارد.

مواجهه با تمدن غرب است که مهم ترین مساله تاریخ ماست

دکتر قباد منصور بخت استاد تاریخ دانشگاه شهید بهشتی دیگر هم فکر طباطبایی نیز با اشاره به اهمیت مساله محور بودن پژوهش او گفت: در هر بحث چهار رکن اهمیت می یابد: نخست مساله، دوم سوال، سوم روش حل مساله و چهارم پاسخ به سوال. دو رکن اول اهمیتی اساسی دارد. به خصوص مسائلی که با طرح شان در یک جامعه ارکان آن جامعه را تغییر می دهند. همین نوع مساله است که محور پژوهش های سید جواد طباطبایی است و آن مواجهه با تمدن غرب است که مهم ترین مساله تاریخ ماست. زیرا اولا ارتباط ما را با گذشته قطع می کند، ثانیا پیچیده است، ثالثا مساله ای مساله ساز است و به بحران منجر شده است. دکتر منصور بخت با اشاره به تاریخی و فلسفی بودن تفکر طباطبایی گفت: امروز همه علوم انسانی تاریخی هستند و اساس علوم انسانی جدید تاریخ است، تا جایی که علوم انسانی جدید حاصل ازدواج تاریخ و فلسفه هستند.

گفتمان طباطبایی، گفتمان طرد است

پانل منتقدان سید جواد طباطبایی با سخنرانی حاتم قادری آغاز شد، استاد دانشگاه تربیت مدرس ابتدا به محذوریت خود در نقد استاد قدیمش که پایان نامه کارشناسی ارشد را با او گذرانده اشاره کرد و گفت: دکتر طباطبایی سه دهه است که در عرصه فکری دانشگاهی ایران در اوج به سر می برد و از توانمندی خاصی برخوردار است. اما من در این جا نمی خواهم به اهمیت آثار ایشان بپردازم و زاویه ای انتقادی با آرای او دارم.

دکتر قادری در ادامه به تاکید طباطبایی بر خرد جدید در خوانش تاریخ ایران اشاره کرد و گفت: تصور من این است که وقتی دکتر طباطبایی با خرد جدید به خوانش تاریخ ایران می پردازند، برخوردهایی ایدئولوژیک در خوانش شان مشهود است و نوعی خشونت در عرضه و بسط اندیشه شان دارند که این بعد ایدئولوژیک را پر رنگ تر می کند. در ابتدا باید اشاره شود که خود خرد جدید در بسط و گسترشش خالی از وجه خشوننت نسبت به تفکر، طبیعت و انسان نبود. یعنی خرد جدید از دکارت به بعد نوعی اعمال خشونت نسبت به دیگر سویه های بشر اعمال کرد. وقتی طباطبایی می کوشد تاریخ سه سده اخیر را که تاریخ گذار می خواند، مورد نقد قرار دهد، نیز این اعمال خشونت خرد جدید را دارد. اما نگرانی من از این جهت است که خرد جدید در سلوک و بیان و زبان آقای طباطبایی به یک خشونت مضاعف نیز بدل شده است. در حالی که خرد جدید در غرب سعی کرد به هزینه دیگران خود را تثبیت کند، در آرای دکتر طباطبایی نه تنها هزینه دیگر سویه های تاملاتی و تفکری مشهود است بلکه رگه غلیظ و شدتمندی از تحقیر و تخفیف دیگر اندیشمندان و افراد نیز دیده می شود. یعنی در آثار دکتر طباطبایی هم خشونت خرد جدید را صرف نظر از انتقاداتی که به آن وارد است دارد و هم در زبان دکتر طباطبایی تبدیل به نوعی گفتمان

نه گفت و گویی و پرسشگری که به گفتمان طرد شد. این گفتمان طرد نوعی خشونت مضاعف را در صدا و صحبت دکتر طباطبایی مستقر کرده که حتی در میمیک و حرکات دست ایشان هم به چشم می آید. الفاظی که ایشان برای تحقیر مخاطبانشان به کار می برند، سودمند و مفید برای فهم این که در کجای تاریخ ایستاده ایم نیست. در حالی که اگر سویه های خشونت گرایی را که چه در ذات آرا ایشان است و از جای دیگری بیان شده و چه در نوع تعامل ایشان با این دیدگاه ها مهار می شد، چه بسا خود آرا با چالش بیشتری در جامعه مواجه می شد. در حالی که این خشونت حاکمانه باعث شده که آرای ایشان به شکل گیری دو گروه با خط کشی سفت و سخت بدل شود. بخشی از استقبال از این نهفته نوعی رگه های بیمارگونه در جامعه روشنفکری و دانشگاهی ما را متبلور می کند.

دکتر قادری در ادامه به سه دهه نظریه پردازی طباطبایی اشاره کرد و گفت: وقتی ایشان سه دهه پیش آثاری در زمینه اندیشه سیاسی در اسلام را منتشر کرد، دیده شد که بسیاری از دانشجویان تقسیم بندی های ایشان مثل تقسیم به شریعت نامه نویسی و سیاست نامه نویسی و فلسفه سیاسی را به کار می بردند. خود این تقسیم بندی در یک فضای ایدئولوژیکی صورت گرفت. یعنی جامعه تب و تاب ایدئولوژیک داشت و آماده بود که برخی طرح واره ها را به عنوان احکام جزمی ارائه کند. هیچ گاه روشن نشد که وقتی صحبت از سیاستنامه نویسی می شود، آیا تحقیق جامعی روی آثار و نوشته ها صورت گرفته یا تحقیق روی اندیشمندان انجام شده است. با این تقسیم بندی سفت و سخت چگونه می شد افراد یا آثار چند پهلو را در دسته بندی ایشان جای داد. این خردی که بعدا در آرای متاخر ایشان بود، همان احکام جزمی را نشان می دهد که راه گفت و گو را می بست. در حالی که ما نیازمند تک نگاری های برجسته و درخشان چه درباره افراد، چه رساله ها و چه درباره دوره ها هستیم تا نشان دهد که ما کجا ایستاده ایم.

قادری در ادامه به دوره دوم آثار طباطبایی چنان که دکتر بستانی تقسیم کرده بود اشاره کرد و گفت: ایشان در بررسی منابع این دوره وقتی به افراد می پردازند، برخی را به تنگ نظری، برخی را بیگانه با خرد و برخی را ناآگاه معرفی می کنند و به مذمت دیگران می پردازند. این دوره ای است که ما هنوز وارد خرد جدید نشدیم و طبیعی است که کسانی که در این دوره تاریخ نگاری می کنند، متاثر از مشکلات زمانه شان هستند. بنابراین باید روشن شود که مذمت ما برخاسته از افراد است یا به دوره اشاره داریم. آثار ایشان لب ریز از احکام جزمی و پیامبرگونه است. احکامی که منشا و پایه و استدلال آن ها روشن نیست. مثلا نسبت دادن آگاهی ملی به ابن سینا و فارابی و مسکویه یکی از این احکام جزمی ایشان است.

قادری در پایان به خشونت طباطبایی در رویکرد به منابع اشاره کرد و گفت: من این کارها را به پای این می گذارم که قرار است نوعی آرای جزمی توام با ایدئولوژی به خوانندگان و شنوندگان ایرانی که فعلا از فقر منابع و فقر تحقیق و فقر مطالعه رنج می برند، ارائه شود. در حالی که حرف من این است که وقتی به آرای ایشان می پردازیم، باید مشخص شود که نظریات ایشان آیا تولید خود ماست، یا از جای دیگر می آید. اگر از جای دیگری می آید باید مبادی و مبانی این نظریه در قالب کتاب

و مقاله منتشر شود و سپس بحث شود که آیا این نظریه درباره ایران کاربست می پذیرد یا خیر. مصلحتی که فکر کردم در اینجا این نکات را بیان کنم این است که معتقدم ما هنوز در آستانه طرح اندازی کلی چه راجع به اندیشه فلسفی و چه اندیشه سیاسی و چه ادوار تاریخی خودمان هستیم و نباید آن ها را تبدیل به احکام جزمی و خشونت بار برای اعمال به دیگران نکنیم. شاید برخی دانشجویان یا مخاطبان ترجیح دهند که در وضعیت فعلی این خشونت را دیگری از جانب ما اعمال کند، اما این نشانه خوبی نیست. ما باید بنیادها بازگردیم و آن ها را بسنجیم تا یک فلسفه پرسشگری و گفت و گویی و تعاملی باشد. اخلاق حاکمان در ایران طرد ماست و ما نباید فضا را برای خودمان سخت تر کنیم. من مخالف نقد نیستم و مخالف این که دکتر طباطبایی تاریخ اندیشه سیاسی ایران را بنویسد، نیستم، اما می گویم نباید از ابعاد پنهان ایدئولوژیک آن غافل بود.

دکتر طباطبایی منابع تحقیقش را روشن نمی کند، دال اعظم سخن او غرب است

هاشم آقاجری استاد تاریخ تربیت مدرس دیگر منتقد آرای طباطبایی بود که در سخنانش به انتقادهای تند و تیزی از طباطبایی پرداخت. آقاجری در آغاز نقد را گونه ای حرمت گذاری خواند و گفت که به چهار آیتم یا مورد در آثار طباطبایی انتقاد دارد یعنی نقد صورت، نقد ماده، نقد تکنیکی و نقد اخلاقی را مد نظر دارد. وی سپس به صورت شماتیک پروژه ایشان را در ژانر تاریخ اندیشه تعریف کرد و گفت: در آثار دکتر طباطبایی به تاریخ اندیشه پرداخته می شود و به تاریخ فکری یا تاریخ مفهومی می رسد. پروژه طباطبایی با طرح نظریه انحطاط و نظریه زوال شروع می شود و به نظریه تجدد و نوآورانه کردن سنت و فعال کردن آن در عصر جدید ختم می شود. ایشان درآثار اولیه اسلامی به اندیشه های فیلسوفان و متفکران قرون سوم و چهارم و پنجم و در آثار متاخر به دوره های صفویه و قاجاریه و مشروطه پرداخته اند. ایشان هیچ جا نمی گوید معیار و سنجه او برای بررسی زوال اندیشه سیاسی یا انحطاط چیست. منطق ایشان مبتنی بر یک دال اعظم است که غرب است. غرب قدیم برای قرون اولیه و غرب جدید برای قرون معاصر ما.

دکتر آقاجری در ادامه گفت: طباطبایی در چارچوب این پروژه داعیه دارد که می خواهد تاریخ ایران را مطالعه کند، اما چارچوب تئوریکش را روشن نمی کند و نمی گوید سرچشمه و ماخذ مفهوم سازی هایش کجاست. حتی جایی بر پنهان سازی منابعش تاکید می کند و می گوید بسیاری به غلط فکر می کنند اندیشه ایشان هگلی است، در حالی که ایشان نه تنها هگلی نیست، بلکه از اندیشمندی استفاده می کنم که نامش را به عمد نمی آورم. البته این انتحال خاص ایشان نیست. ایشان نه تنها مفاهیم را مشخصا نمی گویند، بلکه به رغم برخورد خشونت آمیز نسبت به اصحاب ایدئولوژی، هسته اصلی و سخت کارشان کاملا ایدئولوژیک است. ایشان باید به لحاظ روش شناختی روشن کند که منابع کارش چیست تا با آشفتگی و سردرگمی و نقیض گویی مواجه نشود.

دکتر آقاجری راینهارد کوزلک مورخ آلمانی را اندیشمندی خواند که طباطبایی در آثارش بدون آن که اسمی از او ببرد، سخت از او متاثر است و گفت: دکتر طباطبایی می داند که تاریخ اندیشه ها اصولی دارد، یعنی وقتی لاو جو واحدهای اندیشه را در

دهه های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ بررسی می کند، چارچوبی دارد. به همین دلیل است که برخی فکر کردند دکتر طباطبایی هگلی است. اما وقتی جلوتر می آییم در مکتب کمبریج جان دان و کوئنتین اسکینر یک چارچوب فکر می بینیم. اما منبع اصلی دکتر طباطبایی در آثار متاخرش راینهارد کوزلک است. اگر آثار کوزلک را ببینید، شاهدیم که مفاهیم کوزلک مثل قلمرو تجربه، افق انتظارات، شکاف، تاریخیت، منطق دوره بندی، همزمانی ناهمزمان ها، دوره آستانه، زمان های چند لایه و ... به کار می رود. ایشان در یکی از آثار اخیرشان به برودل اشاره می کند، در حالی که بحث ایشان درباره زمان های سه گانه، با بحث برودل متفاوت است و با لایه های زمانی کوزلک شبیه تر است.

دکتر آقاجری در بخش دیگری از صحبتش به برخی مفاهیمی اشاره کرد که طباطبایی به سوژه های تاریخی تحمیل می کند و برای مثال از مفهوم تاریخ پایه ای در آثار بیهقی اشاره کرد و گفت: حتی دکتر فیاض مصحح تاریخ بیهقی معتقد است که این در اصل تاریخ نامه بوده در حالی که دکتر طباطبایی این مفهوم(تاریخ پایه ای) را مبنای کار قرار می دهد. همچنین است خوانش ایشان از اصطلاح بساط کهنه و طرح نو در آثار قائم مقام که دکتر طباطبایی آن را مبنای جعل مکتب تبریز می کند. یعنی یکی از اشتباهات اساسی دکتر طباطبایی مغالطه خروج از زمینه (out of context)است، هم مغالطه بر سر مفاهیم و هم مغالطه در خوانش متون.

دکتر آقاجری در نهایت به نقد ناسیونالیسم طباطبایی پرداخت و گفت: نگاه ناسیونالیستی ایشان حذف کننده است. برای ایشان ایران سیاسی بیش از ایران فرهنگی یا ایران طبیعی اهمیت دارد و به همین خاطر گفتمان ایشان علی رغم برخورد طردآمیز با دگراندیشان و روشنکفران، نسبت به عامل قدرت رویکردی کاملا محافظه کارانه دارد. ناسیونالیسم ایشان با محوریت نهاد سلطنت یک نوع ایران گرایی است. ایران گرایی با تکیه بر فرهنگ ایران است که موجب تداوم بوده است. ناسیونالیسم ایشان همچنین رمانتیک است. این ناسیونالیسم رمانتیک نیز میرزا آقاخان کرمانی شاید مذموم نباشد، اما از ایشان پذیرفته نیست.

آقاجری در پایان به نقد ناهمزمانی در خوانش تاریخی طباطبایی پرداخت و به نقد نگاه تاریخی او اشاره کرد و گفت: معتقدم ایشان دچار مغالطات آناکرونیک شده است و مفاهیمی را به گذشته نسبت می دهد که امروز به کار می روند. همچنین ایشان از آثار فریدون آدمیت بسیار استفاده می کند و کارش مشابه کار اوست، با این تفاوت که آدمیت آشکارا ایدئولوژی اش را بیان می کند، در حالی که دکتر طباطبایی این کار را نمی کند و با نثر متفلسفانه و پیچیده به بحث می پردازد. ایشان در نقد تاریخ ایران بسیاری کم اطلاع هستند و دوره بندی هایشان با اشکالات اساسی مواجه است.

دکتر طباطبایی پیش از ادامه بحث با اشاره به معنای لغوی انتحال یعنی سرقت ادبی این سخن آقاجری را دارای بار حقوقی خواند. البته دکتر آقاجری نیز با اشاره به این که این منظورش این نبوده، گفت که تنها خواسته به اقتباس های ایشان بدون ذکر منبع اشاره داشته است.

اندیشه ایرانشهری وجود ندارد

در میان منتقدان طباطبایی در نشست پنجشنبه، داود فیرحی استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران بیش از بقیه به او نزدیک بوده است، او که در آغاز سخن به سال های طولانی شاگردی اش نزد طباطبایی اشاره کرد گفت که از نقدهای تند سایرین که به زعم او دکانستره کردن رادیکال اندیشه بود، متاثر شده است و به جای آن می خواهد به نقد محتوای اندیشه به جای نقد مولف بپردازد.

دکتر فیرحی طباطبایی گفت که اندیشه های سید جواد طباطبایی اولا بسیار جدی است، ثانیا مساله محور است، ثالثا روش مند است و رابعا یک مسیر تحولی روشن دارد. وی گفت:علم از نقل قول های ساده تولید نمی شود، بلکه حاصل خلاقیت است و ناشی از سنتز عقلانی داده هایی است که از گذشته و تاریخ به دست می آید. این که می گویم تئوری دکتر طباطبایی منسجم است، به این دلیل است که من در مقام شاگرد وقتی به بررسی فرضیات ایشان پرداختم، متوجه شدم که با برخی مفروضات مخالفم و این مخالفت باعث می شد که با سایر بخش های اندیشه ایشان نیز مخالف باشم. دکتر فیرحی سپس در بیان خلاصه نظریه طباطبایی گفت:ایشان می گویند که هگلی نیست، اما ما ایشان را هگلی می فهمیدیم، منتها هگل را وارونه می کرد و نزدیک به چیزی بود که آرنت و اشتراوس می گفتند. یعنی به جای بیان تاریخ پیشرفت، از تاریخ انحطاط سخن می راند. این تئوری سکوهای سه گانه داشت: نخست آغازگاه اندیشه را ایران قدیم و یونان باستان(به خصوص) می خواند، دوم دوره میانی که انحطاط را در خود داشت و سوم تجددی که ایشان به آن امید داشتند. بین این سه مرحله گذار انحطاطی از یونان به دوره میانی است و گذار به تجدد متصور از دوره میانه در عصر حاضر. همه کتاب های ایشان بر این چارچوب متکی است، البته بعدها روش شناسی ایشان تلفیقی شد و از آرنت و هگل به متفکران جدیدتری چون فوکو تغییر پیدا کرد و مثلا از اصطلاحی چون شرایط امتناع که در بیان فوکو شرایط امکان است، استفاده کردند.

دکتر فیرحی بعد از شرح مختصر نظر طباطبایی به انتقاد از آن پرداخت و گفت:وقتی با عینک های مفروضات ایشان به بررسی سنت خودمان پرداختم، به تدریج این عینک ها فرو می ریخت. ویژگی انسجام اندیشه ایشان آن است که وقتی در یک قسمت با تئوری های ایشان به مشکل بر می خوریم، در سایر جاها نیز دچار اشکال می شویم. مثلا وقتی به تقسیم بندی سه گانه مشهور ایشان از منابع اندیشه سیاسی به صورت فقهی، فلسفی و سیاست نامه نویسی پرداختم، متوجه شدم که جریان مستقلی به نام سیاست نامه نویسی که نماینده اندیشه ایران باستان در آثار اندیشه سیاسی ما باشد، وجود ندارد و چیزی که کسانی چون روزنتال و فیلولوژیست های غربی می گویند ناشی از آشنا نبودن با سنت ما و مقایسه ظاهر کلمات و تقسیم بندی های غلط است. مثلا در بررسی خواجه نظام الملک متوجه شدم که نه تنها کار او ربطی به اندیشه ایرانشهری ندارد بلکه اساسا اندیشه ایرانشهری وجود ندارد. ضمن آن که خود خواجه نظام یک مومن متعصب و معتقد به کلام اشعری و فقه شافعی است و هیچ نسبتی با اندیشه باستانی ندارد و تنها اشاراتی مختصر در فصل هشتم سیاستنامه به فره ایزدی دارد. ضمنا سلطنت دوره اسلامی جنس متفاوتی با سلطنت ایران باستان دارد و قابل تقلیل به اندیشه ایرانشهری ندارد. بنابراین جز مستشرقان کسی

به تقسیم بندی سه گانه ایشان باور ندارد و عمده آثار یا فلسفی یا فقهی هستند و عمدتا هم فقهی هستند. دکتر فیرحی ابهام در مفهوم سنت در تئوری دکتر طباطبایی به مثابه جدی تئوری معاصر ما را دیگر نقد وارد بر اندیشه او خواند و گفت: احساس می کنم البته دکتر طباطبایی قبلا از سنت فرار می کرد و با آن تهافت می کرد،اما در بحث های اخیر به اهمیت سنت پی برده اند. به همین خاطر من علقه بیشتری به بحث های اخیر ایشان دارم. توجه اخیر ایشان به دانش فقه به عنوان مهم ترین دانش سنتی ما بسیار مهم است، زیرا به اعتقاد من بازاندیشی در جهان اسلام جز با بازاندیشی در فقه راه به جایی نمی برد.

برخورد طباطبایی با مصلحان دینی غیر منصفانه است

داریوش رحمانیان، استاد تاریخ دانشگاه تهران نیز در این نشست ضمن اشاره به شرکت در کلاس اندیشه های سیاسی در تاریخ در دانشگاه شهید بهشتی نزد دکتر طباطبایی، کوشید به نحو مختصر به نقد استاد بپردازد و به انحطاط در انحطاط شناسی ایرانی اشاره کرد و گفت: از زمان عباس میرزا و حرف های مشهورش به ژوبر و نوشته های سید جمال و ملکم خان و دیگران تا به امروز روند انحطاط شناسی ایرانیان خود با انحطاط مواجه بوده است. در این میان دکتر طباطبایی یکی از معدود اندیشمندانی است که توانسته سطح این مباحث را ارتقا دهد ودر زمینه آن ها نظریه پردازی فلسفی کند.

وی همچنین عدم توجه دکتر طباطبایی به اندیشمندانی چون سید جمال را از مهم ترین انتقادهای خود به او خواند و گفت: به نظر من فردی چون سید جمال یک حادثه است و علی رغم این که معتقدم دکتر طباطبایی نظریه پردازی درباره ایران را ارتقا داده اما بر این باورم که یکی از نقاط ضعف جدی نظریه ایشان عدم توجه به اصلاح طلبان و متجددان مسلمان است. برای مثال ایشان پروتستانتیسم اسلامی را یک شیر بی یال و دم اشکم می داند و به جای بحث درباره آن ها به مباحث حاشیه ای مثل معنای لغوی پروتستانتیسم می پردازد. من از سال ۱۳۷۴ که کتاب ابن خلدون منتشر شد، منتظر بودم که نظریه ایشان راجع به اصلاح دینی بخوانم. تا رسیدیم به کتاب حکومت قانون که دیدم در فصل نظریه اصلاح دینی، بسیار ضعیف است و یک خوانش بد از تاریخ است. ایشان در این فصل کسانی را که مدافع اصلاح دینی هستند چندین بار به این متهم می کند که ایشان انحطاط خودشان را صرفا به عامل های بیرونی نسبت می دهند. در حالی که به نظر من این یک خوانش بسیار بد از این افراد است. اگر ایشان اثر من را که در سال ۱۳۸۲ برایشان فرستادم می دیدند، شاید متوجه غیرمنصفانه بودن نظر خودشان می شدند.

پاسخ های جواد طباطبایی –جواد طباطبایی در نشست روز پنجشنبه در آغاز گفت که می خواهد در پانل منتقدان سخن بگوید، زیرا در سال های اخیر به منتقد آثار پیشین خود بدل شده است. او در این نشست دو بار صحبت کرد. ابتدا بعد از موافقان و سپس بعد از منتقدان.

قصدم نوشتن تاریخ مفهوم ایران یا ایران به مثابه یک ساخت مفهومی است

او در بخش نخستین در پاسخ به پرسش های برخی منتقدین درباره تفسیر برخی روایت های تاریخی و اشاره به ایران گفت: بحث من نمی گویم جدید است، بلکه متفاوت است. به همین خاطر اگر منتقدان تنها به تاریخ توجه کنند، به مشکلاتی از این دست که می گویند بحث من با داده های تاریخی متفاوت است، مواجه می شوند. وقتی می گویم جنگ ادامه سیاست است، یک بحث طولانی است که حداقل از ماکیاوللی شروع شده تا کلازویتس ادامه داشته است. غیر از این مساله اصلی ربط این موضوع به تاریخ ایران است. اعم از این که بخواهیم ایران را امری صلب بدانیم یا خیر، معتقدم که از مقدمات علوم اجتماعی امری است که در ایران با آن آشنایی ندارند. یک کانتسراکشن های مفهومی داریم که علوم اجتماعی جدید با آن کار می کنند. ایران یک کانتسراکشن است. این کانستراکشن چیزی است که به اعتقاد من دو هزار سال سابقه تاریخی دارد. ایران از معدود کشورهای دنیاست که مفهومش دو هزار سال در سنت نوشته و گفته اش وجود دارد. ممکن است فاکت های من مشکل داشته باشد، اما به کانستراکشن من نمی توان ایراد گرفت،زیرا اگر بخواهد با آن مخالفت شود،باید یک کانستراکشن دربرابرش ساخت. تاریخ در روایت کسانی چون زرین کوب، کانتسراکشن نیست، این یک حوزه جدید است و ما چون نظام دانشگاهی نداریم، این مباحث را این جا می کنیم، زیرا نظام علمی کشور تعطیل است. من وقتی به طرح مساله ایران پرداختم، متوجه شدم که یک طرح مساله دیگری هم وجود دارد که نمی توانیم آن را طرح نکنیم و ایران را از این مجموعه جدا کنیم. مساله من نوشتن تاریخ مردم ایران یا شاهان ایران نیست، بلکه قصدم نوشتن تاریخ ایران به عنوان یک کانتسراکشن در علوم اجتماعی جدید در وعاءذهن به عنوان یک معقول بالذات است و ربط دادن آن به یک دنیای دیگری است. ایران بخش مهمی از دنیا بوده و جایی پیوندهایش با جهان گسسته است. توضیح من به پیوندگاه ها و گسست ها از این تاریخ جهانی ربط دارد. برقراری این نسبت اهمیتی اساسی دارد زیرا بسیاری از مفاهیم مثل قانون اساسی و مشروطه و ... از دنیای جدید می آید و به همین خاطر است که نسبت ما با آن ها اهمیت می یابد. تاریخ نگاری ما نسبت ما با اتفاقات جهان را نمی داند و به همین خاطر نمی تواند روی آن نظریه بدهد. اگر ما بخواهیم روزی تاریخ خودمان را به تاریخ و تاریخ نویسی جدید ربط دهیم، باید این مسائل را یاد بگیریم. ما این مسائل را نمی دانیم و دراین مسائل جایی در دانشگاه ما وجود ندارد.

ایران مساله من است

طباطبایی اما در بخش دوم سخنانش کوشید عمدتا به نقدهای منتقدان پاسخ دهد. او در پاسخ به نقد دکتر قادری گفت که من شخصیت افراد را تحقیرنکردم. بلکه امر واقع را نشان داده ام. در آثارم وقتی نشان داده ام فردی غلط ترجمه کرده، او را تحقیر نکرده ام، افشا کرده ام. زیرا فرد چیزی را به جامعه عرضه کرده و پولش را گرفته که سرتاسر غلط است.

او سپس به آثارش در مورد ماوردی اشاره کرد و در توضیح اندیشه های خواجه نظام گفت: من با تحلیل آثار او متوجه شدم که ما در ایران نه تنها شریعت نامه نویس نداریم، بلکه حتی عرب هایی که در منطقه فرهنگ ایرانی بودند(ماوردی اهل بصره است) این ها هم حتی جایی که در خدمت خلیفه القادر بودند، نمی تواند ایرانی فکر نکند. او در تسهیل النظر درباره وزارت که بحثی ایرانی است، بحث می کند. خواجه هم درست است که اشعری سفت و سخت است، اما همین اشعری سفت و سخت

که درخدمت ترکان سلجوقی است،هیچ جا راجع به خلیفه حرف نمی زند. او در رد نظریه خلافت حرف می زند و از نظریه ای حرف می زند که از اصول فرهنگ ایرانی است. دکتر طباطبایی در ادامه خود را از مخالفان بحث خود خواند و گفت: بحث من نه ایدئولوژی است و نه برای قدرت است و نه من جایی در میان مخالفان و موافقان کنونی دارم. البته به عنوان شهروند نظری دارم، اما به عنوان بحث علمی در بحث های خودم تخصیص هایی می زنم تا دقت آن ها را بیشتر کند. این که آخوند را وارد بحث خود کردم برای افزایش دقت بحث است، اگر چه در آغاز با بحث اولیه ام همراه نبود. این وارد کردن به این خاطر بود که یک نظریه را باید بتوان به محک های متفاوت زد. به همین خاطر که بحث عام به درد من نمی خورد. کتاب دکتر رحمانیان به همین دلیل به درد من نمی خورد که بحث عامی بود که آن تخصیص ها به آن وارد نشده بود.

دکتر آقاجری راینهارد کوزلک مورخ آلمانی را اندیشمندی خواند که طباطبایی در آثارش بدون آن که اسمی از او ببرد، سخت از او متاثر است و گفت: دکتر طباطبایی می داند که تاریخ اندیشه ها اصولی دارد، یعنی وقتی لاو جو واحدهای اندیشه را در دهه های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ بررسی می کند، چارچوبی دارد. به همین دلیل است که برخی فکر کردند دکتر طباطبایی هگلی است. اما وقتی جلوتر می آییم در مکتب کمبریج جان دان و کوئنتین اسکینر یک چارچوب فکر می بینیم. اما منبع اصلی دکتر طباطبایی در آثار متاخرش راینهارد کوزلک است. اگر آثار کوزلک را ببینید، شاهدیم که مفاهیم کوزلک مثل قلمرو تجربه، افق انتظارات، شکاف، تاریخیت، منطق دوره بندی، همزمانی ناهمزمان ها، دوره آستانه، زمان های چند لایه و ... به کار می رود. ایشان در یکی از آثار اخیرشان به برودل اشاره می کند، در حالی که بحث ایشان درباره زمان های سه گانه، با بحث برودل متفاوت است و با لایه های زمانی کوزلک شبیه تر است.

طباطبایی ضمن اشاره به آشنایی خود اندیشمندان دشوارنویسی چون بلومنبرگ و کوزلک گفت: پرسش از این که ایران چیست، مساله مهم نظریه من است. این که از کجا پیدا شد، اهمیتی ندارد. راهی طولانی در این زمینه آمدم و در این زمینه خوشه چینی های زیادی کردم و بحث خود را به محک های گوناگونی زدم. به تعبیر شاملو سفر سخت و جانکاه بود اما یگانه بود و به تعبیر من خصوصا از ناجوانمردی هیچ کم نداشت. این تنها بحث من نیست. هر ملتی باید جایی بایستد و ببیند از کجا آمده است و افق پیش رویش را بنگرد. بحث ما از نگریستن به نقطه ای است که در آن ایستاده ایم. مشکل تئوری های انحطاطی که دکتر رحمانیان به آن ها اشاره می کند، آن است که آن ها به دلیل شرایط شان نمی توانستند تئوری های جدیدی را که ۲۵۰۰ سال در غرب روی آن ها کار شده است، کار کنند. اما امروز ما می توانیم مضامین آن ها را دریابیم.

دکتر طباطبایی در ادامه توضیحاتی درباره انسجام نظریه اش و روش کارش ارائه داد و گفت:بحث علمی این است که یک مفهوم اساسی را بگیرید و روی آن یک نظریه بتنید. تدوین مفاهیم یک بحث اساسی درباره یک موضوع یا یک مساله کار علمی است. این مباحث به تدریج در ذهن من روشن شده است. وی استفاده اش از برخی نوشته های کهن مثل تاریخ مثل تاریخ بیهقی یا مولانا یا تاریخ جهانگشای جوینی را شبیه کار یک جواهرساز خواند و گفت: موضوع علم به تدریج بر من روشن

شده است. یعنی برخی این مفاهیم ابتدا به تعبیر آلتوسر مفاهیم در عمل بودند، اما به تدریج آن ها را مثل یک جواهر ساز تراشیده ام. ضمن آن که به این نتیجه رسیده ام که مجموعه اشکالات در حد نتایجی که من به آن ها رسیده ام نیست. یعنی به مفاهیم دقیق تری رسیده بودم که باید آن ها را وارد می کردم. به همین خاطر است که برخی کارهایم را بازنویسی کردم. در آثار بعدی هم کوشش اصلی من این بود که نشان دهم که انسجام دوره دوم کارها با کارهای اولی در چیست و ربط این ها به هم چیست.

دکتر طباطبایی بعد از اشاره به برخی مثال ها درباره تعارض نظر و عمل در خواجه نصیر و شاه عباس به استفاده های خود از آثار قدما اشاره کرد و گفت: بحث من در استفاده ام از مفاهیم دیگران مثل هگل اقتباس مجتهدانه است. در خواجه نظام گفته ام که بحث من ناظر بر چیزی است که باید روزی بشود آن را پدیدارشناسی وجدان نگون بخت ایرانی خواند. این را نباید با بحث هگل یکی کرد. تمام ظرافت بحث این است که هگل بحث را درباره انسان قرون وسطای مسیحی مطرح می کند که روی زمین زندگی می کرد و موطنش را جای دیگری می دانست. من با این مفهوم هگل مثل گوهری کار کردم و با آن حرف جدیدی زدم. استفاده من از جوینی و مولانا ها خوانش نیست، بلکه استفاده از رگه هایی از آگاهی که در جایی در ظلمات تاریخ ما پیدا شده است، همان طور که رگه های طلا و جواهر پیدا می شود، و من کوشیده ام آن ها را استخراج کرده ام.

وی در پایان گفت: نقدهای دقیق مورد قبول است. اما بحث به صورت فله ای راه به جایی نمی برد. بحث ما بحث از کلمات و بحث علمی است و نیاز به مفاهیم دقیق دارد. هیچ جمله ای نگفته ام که سندش را ارائه نکرده باشم. من در مقدمه ها از صیغه متکلم مفرد استفاده می کنم اما در خود کتاب از صیغه جمع استفاده می کنم،زیرا معتقدم در آن جا به همراه متفکران و اندیشمندانی که به آثارشان ارجاع داده ام، صحبت می کنم.

بعد از سخنان دکتر طباطبایی، قادری بار دیگر نقد خود را به طباطبایی تکرار کرد و آقاجری نیز بعد از بسط برخی نقدهای خود گفت که دکتر طباطبایی، شریعتی را به نقد ایدئولوژیک متهم می کند، اما خودش همین کار را می کند، با این تفاوت که ایدئولوژی خودش را که یک ایران گرایی متجدد است، بیان نمی کند.

ایده ایرانشهری سیدجواد طباطبایی و نقد و نظرهای مرحوم فیرحی پیرامون آن- نظرات داود فیرجی – دوم آذرماه ۱۴۰۱

دقت در تحلیل‌های سیدجواد طباطبایی به راحتی دلالت‌های متناقض آن را مشخص می‌کند. چنانچه پیش از این دقت افرادی چون داوود فیرحی در ایده ایرانشهری، تناقضات و ابهام‌های آن را هویدا کرده بود.

ایرانشهری امروز، بیشتر با ادبیات و آثار سیدجواد طباطبایی گره خورده است. اگر مسئله جلال و شریعتی بازگشت به خویشتن از مجرای مذهب بود، برای طباطبایی مسئله اصلی ایرانی است که کانون آن نه در اکنون و حتی دوره اسلامی، بلکه در گذشته پیشا اسلامی قرار دارد. سیدجواد طباطبایی می‌کوشد اولا بین فلسفه ایرانی و اسلامی تفکیک قائل شود و ثانیا اولویت و اصالت را به اندیشه ایران داده به‌ویژه جانب ایران قدیم بایستد.

سیدجواد طباطبایی دیدگاه خاصی درباره نسبت دیانت و ملیت ایرانی دارد. به‌نظر او نه ایران را می‌توان درون کلیت اسلام دید آنگونه که آل‌احمد و شریعتی می‌دیدند و نه اسلام را در کنار ملیت ایرانی، آنگونه که او از ظاهر کلام دکتر داوری می‌فهمد بلکه دیانت برای طباطبایی همواره «بخشی از فرهنگ ملی» ایران است و به همین دلیل هم، تاریخ فکر در ایران را به ۲دوره اسلامی و قبل آن تقسیم می‌کند.

وی بر این اندیشه است که ایران نه جزئی از تاریخ و جهان اسلام بلکه همواره در ناحیه‌ای در «درون بیرون» آن قرار داشته است؛ ناحیه‌ای که هرچند «هنوز نتوانسته‌ایم مختصات آن را به دقت ترسیم کنیم» اما هست و به هستی آن اجمالا «شهود» داریم. از همین رو است که نظریه‌ای مستقل برای ایضاح منطق تحول ایران لازم است: نظریه ایرانشهری.

اما سؤال مهم آنکه ملیت ایرانی چیست و مرجع تعریف، عناصر اصلی و مختصات عمومی آن کدام است تا بتوانیم به واسطه آنها «فرهنگ ملی» را بشناسیم؟

به‌گفته فیرحی، طباطبایی توضیح دقیق و منسجمی از نظریه ایرانشهری و ملیت ایرانی ندارد. البته خود طباطبایی دلیل این عدم‌انسجام را در «پیچیده بودن واقعیت ایران» می‌داند. طباطبایی در آخرین اثر خود با عنوان «ملت، دولت و حکومت قانون» نه از نظریه فلسفی- تاریخی بلکه از «شهودی» در این‌باره سخن می‌گوید که حاصل «دهه‌ها پرسه زدن در تاریخ و تاریخ اندیشیدن در ایران» است.

طباطبایی برای آنکه بالاخره نظریه ایرانشهری خودش را از ابهام درآورد به دو تلاش دست زده است؛ یکی تلاش ایجابی که صرفا برخی مفردات ایده ایرانشهری را توضیح می‌دهد، دیگری اقدامی سلبی که درصدد توضیح چه چیز نبودن ایده ایرانشهری است.

تضادسازی از اصالت امر دینی با التفات به امر ملی

ایده ایرانشهری بر یک اصل کلی بنیاد می‌شود: «خاص بودگی و تفاوت ایران». این اصل کلی درصدد است تا همزمان از ۲چیز اعراض کند: یکی ایدئولوژی اسلام سیاسی از نوع آل‌احمد و شریعتی و دیگری ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی که از طریق علوم اجتماعی وارد زبان فارسی شده است.

وی در بیانی می‌گوید: «روشنفکری دینی از این حیث که استقلال و اصالتی به امر دینی می‌داد، یعنی امر دینی را یکی از شئون فرهنگ یک ملت نمی‌دانست، هرگز نتوانست التفاتی به امر ملی نشان دهد. اگر آغاز این گرایش در تبدیل دیانت به ایدئولوژی را آل‌احمد بدانیم، به آسانی می‌توان ملاحظه کرد که استفاده او از دیانت جایی برای امر ملی باقی نمی‌گذارد.

در نقد این سخن فیرحی اینگونه می‌نویسد: فقره فوق حاکی از ملازمه مهمی در اندیشه طباطبایی است و آن اینکه استقلال و اصالت امر دینی مستلزم عدم‌التفات به امر ملی است و برعکس، هرگونه التفات به امر ملی مستلزم اصالت نداشتن امر دینی است.

طباطبایی با طرح چنین ملازمه دوسویه‌ای گام در پارادوکس مهمی نهاده است که خروج از آن چندان آسان نمی‌نماید. زیرا چنین مدعایی نه در مقام توصیف، با واقعیت تاریخ معاصر ایران و تشیع و مواضع رهبران دینی مشروطه همساز است و نه در مقام تجویز، برون‌رفتی بر بحران دین و سیاست در ایران معاصر نشان می‌دهد بلکه جز ملت‌گرایی پرخاشگر، چشم‌انداز روشنی در افق نزدیک نشان نمی‌دهد.

ایرانشهری و ملی‌گرایی

محور تمام آثار طباطبایی تامل در «مشکل ایران» است که در قالب ایرانشهری، طرح و تعقیب شده است. تمایز بین ایرانشهری و ناسیونالیسم از تأکیدات دائمی او است. در واقع طباطبایی از ملت و دولت ملی در ایران سخن می‌گوید اما از لغزیدن این کلمات در چنان ملی‌گرایی‌ای که ترجمه‌ای از ناسیونالیسم در تداول مدرن اروپایی است پرهیز دارد.

سپس وی با اشاره به دستاوردهای جنبش مشروطه‌خواهی ایران، تصریح می‌کند که این جنبش پیامدهای مهم زیادی داشت. «یکی از مهم‌ترین آنها فهم امر ملی در تضاد آن با نظریه‌های ناسیونالیستی یا ملی‌گرایانه‌ای بود که در سده نوزدهم بیش از پیش در اروپا پراکنده شد و در بسیاری از کشورهای دیگر رواج پیدا کرد.»

فیرحی در نقد این سخن می‌نویسد: «چنین تفکیکی اجمالا درست است اما دقیق نیست؛ چنین می‌نماید ادبیات طباطبایی در تمایز بین ملیت ایرانی و ملی‌گرایی در تداول اروپایی آن همچنان مبهم است.»

فیرحی برای توضیح این ابهام ابتدا به نقل از دایره‌المعارف ناسیونالیسم، ملی‌گرایی را به ۲نوع ملی‌گرایی قومی و ملی‌گرایی مدنی تقسیم می‌کند. ملی‌گرایی قومی بر سنن فرهنگی، زبان، مذهب و شیوه‌های زندگی مشترک تأکید می‌کند و ممکن است بر اهمیت نیای مشترک یا تبار خونی به‌عنوان ملاک عضویت در یک اجتماع ملی نیز تأکید کند اما ملی‌گرایی مدنی برعکس تأکید بیشتری بر ویژگی‌های قانونی- عقلانی می‌کند و می‌گوید که هویت ملی حول نهادهای اصلی و کانونی شکل می‌گیرد و حاوی مولفه اختیاری مهمی است. ناسیونالیسم قومی و مدنی تصورات کاملا مختلفی در مورد قلمرو ارضی دارند.

فیرحی همچنان می‌نویسد: طباطبایی آنگاه که از «امر ملی» در اندیشه ایرانشهری سخن می‌گوید، هرچند ظهور مجدد آن را در جنبش مشروطه ایران، قانون اساسی و مذاکرات مجلس ملی آن می‌بیند، اما از مدنی و قراردادی بودن ملیت ایرانی طفره می‌رود. همچنین آنگاه که از مفردات ملیت ایرانی سخن می‌گوید، آشکارا به برخی لوازم ناسیونالیسم قومی–تاریخی نزدیک می‌شود و در عین حال بر تضاد دیدگاه خود با چنین گفتمان ملی‌گرایانه‌ای تصریح دارد. از این‌رو فیرحی مدعی است که کلام طباطبایی دچار ابهام است چرا که امر ملی از منظر وی هم شبیه ملی‌گرایی مدنی است و هم ملی‌گرایی قومی و هیچ‌کدام از آنها هم نیست.

نص و سنت

از دیگر مفردات ایرانشهری، نص و سنت است. به عقیده طباطبایی «مفهوم سنت برای همه کشورهایی که تاریخ و تاریخ اندیشه طولانی و پیچیده‌ای دارند، مفهوم بنیادینی است و در بی‌اعتنایی به این مفهوم بنیادین نمی‌توان فهم درستی از تاریخ و تاریخ اندیشیدن آن کشورها پیدا کرد و منطق تحول آنها را توضیح داد». سنت در نگاه طباطبایی با خاطره باستانی فاصله داشته و در عین حال، «شالوده آگاهی تاریخی است و می‌تواند به آگاهی ملی تبدیل شود».

درباره نص هم می‌گوید: «هر یک از تمدن‌های بزرگ بر نص یا نص‌هایی استوار شده‌اند و آن تمدن بسط مضمون آن نص است که بر حسب معمول از آن به فرهنگ تعبیر می‌شود و من اینجا آن را سنت خواهم خواند.» پس مطابق دیدگاه طباطبایی اولا هر متنی نص نیست بلکه متن‌های بنیادگذار در یک تمدن نص به شمار می‌آید، ثانیا نص بنیادگذار در هر تمدنی می‌تواند یک متن واحد یا مجموعه نصوصی باشد که «یک کل واحد را تشکیل می‌دهند.» همچنین طباطبایی معتقد است تمدن ایران کل واحدی است که نه بر نص واحد بلکه بر مجموعه‌ای از نصوص متعدد استوار است. سپس او از ۴نص و سنت در ساخت ایران امروز سخن می‌گوید:

نخست: نصوص ایرانشهری که به همراه زبان فارسی نوعی از اندیشیدن را به دوره اسلامی انتقال داد. خدای‌نامه‌ها و سیاست‌نامه‌ها از جمله این متون بنیادگذار هستند.

دوم: نص/نصوص دینی و اسلامی که با توجه به مغناطیس ایرانشهری سنتی از اسلام و تشیع آفرید که هانری کربن آن را اسلام ایرانی خواند؛ اسلامی که ادب و آداب ایرانی در تکوین و تدوین آن نقش عمده‌ای داشته است.

سوم: ترجمه متون یونانی به زبان عربی و سپس فارسی بود. تحت‌تأثیر این متن‌ها شراحان، فیلسوفان و نظام فکری-فرهنگی خاصی به‌وجود آمد و «وجهی عقلی به نظام سنت» در ایران افزود.

چهارم: طباطبایی بر این اندیشه است که این سنت قدمایی مرکب از سنن/نصوص سه‌گانه، در دوره جدید با وجهی از سنت در حال تکوین مواجه بود که او آن را گاهی «سنت فاقد نص می‌خواند و گاهی نیز همراه با تردید «نص چهارم» و «نص جدید» می‌نامد که «در عمل نمایندگان مجلس اول مشروطه تدوین شد».

بعد از این مطالب او سراغ مفهوم دیگری به نام «قدیم در جدید» می‌رود. این مفهوم به‌طور خلاصه یعنی جنبش مشروطه‌خواهی، با تاسیس حکومت قانون، ایران را به دوران جدید وارد و بدین‌سان همه شئون کهن آن را نوآیین کرد.

در ایران، این نو شدن به‌معنای خلق از عدم‌نبود، بلکه همه مواد نو شدن در تاریخ فرهنگی ایران وجود داشت و مشروطیت صورتی نوآیین به آن مواد داد. طباطبایی تصریح می‌کند: «از این موادی که قابلیت پذیرفتن صورتی نو را داشتند، به امور جدید در قدیم تعبیر کرده‌ام.» در جایی دیگر می‌گوید: «ایرانیان نه در آستانه مشروطه بلکه از کهن‌ترین ایام، شهودی از وضع ملی خود پیدا کرده بودند... هرچند نمی‌توانستند وضع خود را در قالب مفاهیمی بفهمند و مشروطیت چیزی جز تجدید مطلعی بر این شهود کهن نبود.» مجلس مشروطیت برای طباطبایی مجلس درس امر ملی جدید ... مکان تکوین خودآگاهی نوآیین بود.

در نتیجه به عقیده وی تجدد به‌معنای «خلق از عدم» نیست، بلکه زمانی رخ می‌دهد که قدیمی وجود داشته باشد و آن قدیم، جدید فهمیده شود.

فیرحی اما در نقد این گفته‌ها معتقد است هرچند کلیت حرف طباطبایی درست و منطقی می‌نماید اما در مواد این استدلال و مضمون سنت و مصداق قدیم اختلاف است. کدام قدیم و کدام سنت است که چنین ناحیه‌های مستعدی دارد و می‌توان با تکیه بر این نواحی راهی به تجدد گشود؟ اگر چند نفر مثل مشیرالدوله پیرنیا و سپس محمدعلی فروغی را استثنا کنیم، از «ظاهر» ادبیات آخوندخراسانی، فضل‌الله نوری، محقق نائینی، مدرس و دیگر فقیهان از یک سوی و مذاکرات برجای مانده از مجالس مشروطه، بیشترین توجه به سنت اسلامی بوده و منظور از قدیم نیز چیزی جز سلطنت تملیکیه نبوده است. اما طباطبایی می‌کوشد این «ظواهر کلام» رهبران مشروطه را «تاویلی باطن‌گرایانه و خلاف ظاهر» کند و مصداق سنت و مضمون قدیم را به گذشته دور و ایران باستان ارجاع دهد. علاوه بر این آثار مشیرالدوله و فروغی تردیدهای زیادی در منابع ایران باستان و نیز اعتبار شاهنامه از دیدگاه ملیت و دولت ملی دارند. با این همه باز طباطبایی چنین ادعاهایی را با عبارات نص/سنت و قدیمِ در جدید دارد.

شاهی و شاهنشاهی

از دیگر مفردات ایده ایرانشهری، تمایز قائل شدن میان شاهی و شاهنشاهی است. طباطبایی این تمایز را برای آن قائل می‌شود چون از یک سو قلب اندیشه ایرانشهری را نهاد شاهی می‌داند و از سوی دیگر نمی‌تواند انکار کند که نفی سلطنت و نظام شاهی از مختصات اصلی مشروطه است؛ مشروطه‌ای که طباطبایی آن را تجدید امر ملی و در راستای همان ایرانشهری تحلیل می‌کند.

فیرحی دراین باره می‌نویسد: «طباطبایی می‌کوشد بین دو مفهوم شاهی و شاهنشاهی تفکیک نماید تا بلکه بتواند راهی برای تبیین حکومت ملی و ملیت ایرانی در غیاب مفهوم شاهی در دوره جدید بگشاید. تلاشی که مقدمه‌ای ضروری اما ناممکن بر طرح ایده‌ای است که وی آن را «جدید در قدیم» خوانده است.» این تناقض است چون تحقق ایده‌های مشروطیت مستلزم عبور از اندیشه شاهی است اما نهاد شاهی قلب اندیشه ایرانشهری است. بدین‌سان جمع ایرانشهری و مشروطه ثبوتا دشوار و اثباتا ناممکن است.

نتیجه

«خاص بودگی و تفاوت ایران»، «تفکیک فکر ایرانی و فکر اسلامی»، «اندیشه دین ملی»، «ایده جدید در قدیم»، «باستان‌گرایی و تفکیک ایرانشهری از ناسیونالیسم» ازجمله مفردات آشنا در ایده ایرانشهری است اما تأکید بر «نص و سنت»، «تفکیک بین شاهی و شاهنشاهی» و سرانجام «بنیاد شهودی ایرانشهری» مفردات جدیدی است که طباطبایی برای تبیین دیدگاه خود بدان‌ها خطر کرده است. این آورده‌ها البته مهم‌اند و پرتویی بر برخی وجوه ناپیدای ایرانشهری می‌اندازند، اما در عین حال پاشنه آشیل آن نیز هستند. زیرا هرقدر مفاهیم و مفردات یک اندیشه بیشتر و ملموس‌تر باشد، البته محسناتی دارد و لیکن پیچیدگی آن هم بیشتر می‌شود و بدین‌سان هم تصویر موضوع و هم تدارک ادله اثباتی را با چالش‌های جدی مواجه می‌کند.

طرح مجلس اول و مصوبات آن به مثابه نص و تلاش در توضیح سنت مبتنی بر آن فی نفسه مهم است و چشم‌اندازی بر تجربه دولت مدرن و اندیشه نوآیین آن است اما این مدعا که نمایندگان صدر مشروطه درکی از ایرانشهری داشتند و برمبنای همان ارتکاز سخن می‌گفتند و عمل می‌کردند، با مستندات تاریخی این دوره چندان نمی‌سازد. همچنین، تفکیک بین شاهی و شاهنشاهی نیز که به قصد نجات ایرانشهری از بحران سلطنت/شاهنشاهی طرح شده است، نه‌تنها آبی به آسیاب ایرانشهری نمی‌رساند بلکه شالوده این گفتمان را تهدید می‌کند و ای بسا سرکنگبین صفرا فزاید.

متأسفانه همین تناقضات در تحلیل‌های اخیر طباطبایی پیرامون اغتشاشات وجود دارد؛ از یک سو وی معتقد به ایرانشهری است که لازمه آن ملیت و مقابله با تجزیه است، از سوی دیگر، اغتشاشات تجزیه‌طلبانه را انقلاب ملی قلمداد می‌کند.

نقدی بر «نظریه ایرانشهر» سید جواد طباطبایی – سپهرسمیعی

سید جواد طباطبایی اندیشمندی است که این روزها اسمش تا حدودی در محافل روشنفکری سر زبانها افتاده. مهمترین بحث او همان **نظریه ایرانشهر** است که در جای خود بسیار جالب توجه است.

نظریه ایرانشهر طباطبایی از بسیاری جهات آموزنده و روشنگرانه است. رد و نفی کلی این نظریه، آنهم صرفا با استناد به اینکه در جایی ادعا می کند «**اسلام مرده است**»، دور از انصاف و عقلانیت است. ما از بسیاری اندیشمندان در حوزه علوم انسانی که هیچ قرابتی با اسلام ندارند در زمینه های مختلف نکات ارزشمندی را آموخته و پذیرفته ایم. لذا دلیلی وجود ندارد کلیه مشاهدات و آرا و افکار یک اندیشمند را به دلیل عدم توافق در یک موضوع بخصوص مردود بدانیم.

لیکن از سوی دیگر باب نقد همیشه در خصوص آرای معتبرترین اندیشمندان هم باز است. و طبیعتا این مطلب شامل حال اندیشه های سید جواد طباطبایی هم می شود.

یکی از پایه ای ترین مطالبی که کلیت نظریه ایرانشهر جواد طباطبایی بر آن استوار شده، تفکیک میان «امت» و «ملت» است. بر پایه همین تفکیک است که طباطبایی ادعا می کند شریعت و سیاست باید از هم جدا شده و تمرکز ما «سیاستنامه نویسی» باشد، و نه «شریعتنامه نویسی».

از آنجا که دانشگاه و نظام علمی ما ملی نیست، ناچار واقعیت خودش را در قالب‌هایی می‌ریزد که از جای دیگری گرفته است. این دانشگاه از ابتدا بند نافش به دانشگاه‌های اروپا و امریکا وصل بوده است و اگرچه هیچ چیز از آنجا نمی‌فهمد، اما می‌تواند بدترین چیزهایش را از طریق آن بند ناف وارد کند. وقتی غربی‌ها می‌گویند در قرون ۱۵ و ۱۶ دولت‌های ملی ایجاد شده‌اند، معنایش این است که در کشورهای غربی دولت‌های ملی در این قرون ساخته شده‌اند و اگر بپرسید در ایران چطور؟ می‌گویند ما نمی‌دانیم. این طبیعی است، زیرا آنها متخصص ایران نیستند و ایرانیان باید مطالعه کنند که دولت و ملت ایران کجا ظاهر شد. دولت و ملت ایران باستانی و قدیم است. آنچه مشروطه و رضاشاه ساختند، این بود که به آن دولت قدیم، سازماندهی دولت جدید دادند، یعنی نهادهای دوران جدید را ساختند، نه اینکه اینها دولت ایجاد کنند. چنین چیزی خنده‌دار است. اما چرا واقعیت ما متفاوت است و اروپا نمی‌تواند به ما پاسخ دهد؟ علت روشن است، زیرا تاریخ آنها با ما متفاوت است. مفاهیم از سیر تاریخ اخذ شده‌اند و اموری مجعول نیستند. مطالعه واقعیت‌هاست که ما را به آنجا رسانده که باید مفاهیمی ایجاد کرد و مواد متشتت را در قالب مفاهیم جدید ریخت. **به دلیل تحول تاریخی متفاوت با مفاهیم غربی نمی‌توانیم تاریخ ایران را مطالعه کنیم.** اروپا تا آغاز دوران جدید امپراتوری مقدس رمی– ژرمنی بود، یعنی به عبارت دیگر حکومت مسیحی تا قرن ۱۵ در اروپا جاری بود و ملتی وجود نداشت. به عبارت دیگر ملی‌گرایی کفر به حساب می‌آمد، زیرا به این معنا بود که یکی از

اقوام در داخل جمهوری مسیحی بزرگ نسبت به وحدت امت مسیح ادعاهایی کند. می‌دانیم برخی چنین ادعاهایی کردند و اعدام و سوزانده شدند. **آنجا هم امت بود تا زمانی که به تدریج اختلافاتی میان شاهان با پاپ پدید آمد و اصلاح‌گران دینی برای فهم جدید دین و به خصوص مفهوم کلیسا کوشیدند و به‌تدریج ملت‌ها یا گروه‌های انسانی از واقعیت امت جدا شدند و مثلا ملت فرانسه یا ملت آلمان یا ملت انگلیس و... شدند.** از زمانی که مثلا شاه فرانسه حاضر نشد برای جنگ‌های پاپ مالیات و خراج از مردمش بستاند، نزاع و اختلاف ایجاد شد. از اینجاست که مردم فرانسه به تدریج ظاهر می‌شوند. **مورد عجیب انگلستان است که استقلال کلیسای آنگلیکن را اعلام کرد و شاه مدعی شد که هم سر کلیسا است و هم سر یا رییس دولت است.**ایران به عنوان ایرانشهر / جواد طباطبایی | مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی (cgie.org.ir)

مطلب کاملا صحیحی که طباطبایی اشاره می کند همین است که «به دلیل تحول تاریخی متفاوت با مفاهیم غربی نمی‌توانیم تاریخ ایران را مطالعه کنیم». ما تاریخ خودمان را داریم، تمدن خودمان را داریم، فرهنگ و دولت ملی خودمان را داریم، و لذا مفاهیمی که در حیطه تمدنی ما موضعیت پیدا می کند الزاما معادل چیزی نیست که در غرب وجود داشته و دارد.

عجز و ناتوانی از درک این مطلب اساسی موجب شده طی یکی دو قرن گذشته، نسخه های بی ربط و لایَتَچَسبکی توسط روشنفکران غربگرا وارد کشور ما شده و این ملغمه پر تناقضی را ایجاد کند که امروز در شئون مختلف اجتماعی و سیاسی و فرهنگی خود می بینیم.

اما نکته دیگری که بلافاصله طباطبایی اشاره کرده، همان تفکیک امت و ملت است. بدین صورت که ادعا می کند «اروپا تا آغاز دوران جدید» یک حکومت مذهبی و امت بود و سپس با ظهور دولت–ملت های اروپایی، دین و سیاست از هم تفکیک شدند.

اما در تعریف مفاهیم «ملت» و «دولت»، که طباطبایی آنها را مقابل امت و حکومت مذهبی قرار داده، در جای دیگر اینطور آورده:

در حالی که اولا **قبل از آنکه ما کلمه «ملت» را معادل nation قرار دهیم، ایران دارای واقعیت ملی بوده است.** یعنی تمامی اقوامی که در ایران بودند از زمان‌های بسیار دور ملتی را ایجاد کرده بودند و **این ملت است که دولت خودش را در زمان‌هایی مثل هخامنشی و ساسانی ایجاد کرده است.** صفویه نیز نوعی دولت ملی است. بنابراین اینکه دولت واقعیت جدیدی در ایران است، از نظر کلمه و لفظ چنین است، زیرا کلمه «دولت» در فارسی و عربی به این معنای امروزین به کار نمی‌رفته است و معنایی اندک متفاوت از دولت به معنای state داشته است و ما از طریق ترجمه این تعبیر

را ساخته‌ایم. **اما چون ایران ملت بوده است، توانسته دولت خودش را در دوره‌های بسیار طولانی ایجاد کند.** ما می‌توانیم بگوییم دولت ملی داشته‌ایم، دولتی که دولت ممالک محروسه ایران بوده است. **کلمه «ممالک محروسه» همان دولت در معنای جدید آن است.** کسانی که به بحث من انتقاد می‌کنند، یک مساله‌شان مخالفت با دولت است. یعنی می‌گویند بحث ایرانشهری در نهایت تقویت دولت است. ایراد این ادعا آن است که اولا من در کنفرانسی توضیح دادم که حقوقدان‌های ما هنوز کلمه دولت را درست استفاده نمی‌کنند، مثلا می‌گویند دولت روحانی در حالی که اینها حکومت هستند، نه دولت. **دولت واقعیت دیگری است که یک ملت ایجاد می‌کند.** حکومت کارگزار دولت است و اداره امور ملت را انجام می‌دهد، ملتی که دارای دولت است. **حکومت‌ها گذرا هستند و آنچه می‌ماند، دولت است.** دولت ایران از آغاز هخامنشی همواره دولت ممالک محروسه و دولت ملت ایران بوده که از اقوام بسیار فراهم آمده است. بنابراین این ایراد که بحث ایرانشهری دولت را تقویت می‌کند، اگر منتقد بفهمد چه می‌گوید، درست است.

این دولت ملی ما است و گفتن اینکه مردم‌شناسان می‌گویند کلمات دولت و ملت از درجه اعتبار ساقط شده، خطاست. ترامپ که در راس مقتدرترین دولت فعلی جهانی است، آمد نخست گفت من می‌خواهم امریکا را قوی‌تر کنم، یعنی حتی مقتدرترین دولت هم حس می‌کند که ضعیف‌تر شده است. در حالی که برخی اینجا می‌گویند دولت وجود ندارد! چرا دولت وجود ندارد؟ پس چه چیز وجود دارد؟ **نماینده تجسم این ملت در کجاست؟ در دولت باید باشد.** اینکه حکومت بد است یا خوب است، بحث دیگری است. اما **امری ورای حکومت هست که دولت ملی ایران است** و وظیفه همه ما این است که (من در حوزه نظر بحث می‌کنم) از این دفاع کنیم. **بنابراین ایران دولت ملی بوده است و این اتفاق قبل از آنکه دولت‌های ملی در معنای جدید ظاهر شوند، در ایران رخ داده است.**

بنابراین:

۱- مفاهیم دولت و ملت قدمتی بسیار طولانی تر از اسلام و مسیحیت دارند.

۲- ایرانیان هزاران سال قبل از ظهور دولت-ملت های مدرن در اروپا، اولین دولت ملی در تاریخ بشریت را تشکیل داده بودند.

پایین تر همین مطلب بیشتر صیقل می خورد:

از زمانی که در اروپا مفهوم دولت در معنای جدید درست شد، شروع کردند به توضیح اینکه دولت در کجاها بوده و به طور تاریخی ظاهر شده است. یک مورد حرف هگل در حدود ۱۸۲۰ در درس‌هایش است که می‌گوید **تاریخ جهانی با ایران آغاز می‌شود. زیرا ایرانیان نخستین دولت (der Staat) را درست کرده‌اند.** از نظر هگل چین و هند به این معنا دولت نبودند. هگل می‌گوید دولت (یعنی دولت جدید که ما در اروپا می‌فهمیم) نطفه‌اش در ایران بسته شده است. هگل

می‌گوید چین و هند نظام‌های استبدادی مبتنی بر اقتدار یک شخص بودند، یعنی وحدت شان کثرت را نمی‌پذیرفت. در حالی که **دولت جدید، دولت کثرت‌ها و دولت اقوام متکثر است.** او کلمه آلمانی Reich (رایش) را به کار می‌برد که بعدا هیتلر آن را به گند کشید. اما رایش به معنای دقیق همان شاهنشاهی قبلی ما است. **هگل می‌گوید ایران رایش یعنی شاهنشاهی بود؛ به این معنا که دولت واحد مرکزی کثرت‌ها را می‌پذیرفت یا به زبان فلسفی جدیدتر، این کثرت‌ها در یک رابطه دیالکتیکی پیچیده‌ای با نظام وحدت عمل می‌کرد.** هگل می‌گوید اینجاست که تاریخ جهانی با ایران آغاز می‌شود، زیرا قبل از آن استبداد است و در استبداد تاریخ نیست. تاریخ آنجایی آغاز می‌شود که میان حاکم و شهروندان یا رعیت نسبت متفاوتی از آنچه در مصر باستان و چین بود، برقرار شود. می‌دانیم در ایران برده داری نبود و در ساخت تخت جمشید همه حقوق می‌گرفتند، در حالی که در ساختن اهرام بردگان نقش داشتند. بنابراین دو نسبت متفاوت میان مردم و شاه در ایران و مصر باستان وجود داشته است. البته تاریخ ما صفحات تاریک بسیاری نیز دارد، اما مساله مهم این است که ما منطق متفاوتی ایجاد کردیم که نسبت میان کثرت‌ها و وحدت است و تاریخ جهانی اینجا آغاز می‌شود و به اروپا می‌رسد.

بعلاوه، طباطبایی از اسطوره ها و آثار فاخر ادبی فارسی گفته و معتقد است اینها ارکان شکل دهنده همان هویت ملی است که دولت ملی را ایجاد می کند. در عین حال که آن هویت ملی که وجود داشته موجب تولید این آثار ادبی شده.

به نظر می رسد اصرار طباطبایی به تفکیک «امت» و «ملت»، و تفکیک «حکومت مذهبی» از «دولت ملی» ناشی از نداشتن تعریفی شفاف و مشخص از مفهوم «مذهب» باشد.

باز گردیم به مطلبی که در خصوص تفاوت امت و ملت در اروپا گفته بود:

اروپا تا آغاز دوران جدید امپراتوری مقدس رمی- ژرمنی بود، یعنی به عبارت دیگر حکومت مسیحی تا قرن ۱۵ در اروپا جاری بود و ملتی وجود نداشت. به عبارت دیگر ملی‌گرایی کفر به حساب می‌آمد، زیرا به این معنا بود که یکی از اقوام در داخل جمهوری مسیحی بزرگ نسبت به وحدت امت مسیح ادعاهایی کند.

اینطور به نظر می رسد که به دلیل ماهیت مذهبی حکومت در امپراتوری مقدس رمی-ژرمنی، طباطبایی به این نتیجه رسیده که اروپاییها امت بودند و ملت نبودند.

در اینصورت این سوال مطرح می شود که آیا مسیحیت امپراتوری روم را خلق کرد، یا برعکس، امپراتوری روم بود که مسیحیت را در خدمت خود در آورد؟

تاریخ به ما می گوید که امپراتوری روم قبل از ظهور مسیحیت وجود داشت. نطفه امپراتوری روم از جمهوری کوچکی بسته شد که در شبه جزیره ایتالیا برقرار بود. ساکنان این جمهوری مذاهب بومی خود را داشتند. با گسترش امپراتوری روم، مذهب همیشه بخشی جدایی ناپذیر از دستگاه دولت روم بود و اتفاقا رشد و گسترش دستگاه کلیسای کاتولیک در سایه حمایت امپراتوری روم امکانپذیر شد. بنابراین، مسیحیت ابزاری بود که امکان همگرا کردن اقوام متعدد تحت حکومت امپراتوری روم را فراهم نمود.

طباطبایی می گوید:«فرانسوی وقتی از درون امت مسیحیت بیرون آمد، ناگزیر بود که تعبیر ملت را به کار ببرد، اما ما بیرون امت بوده‌ایم و ما خودمان را ملت می‌فهمیدیم و بنابراین نیازی نداشتیم بگوییم چه هستیم.».

اما این فرانسوی با اضمحلال و فروپاشی دولت روم پدیدار شد. روم هم ابتدا بیرون از مسیحیت بود. آیا مسیحیتی که در دستگاه امپراتوری روم گسترش یافت همان «مسیحیت ناب عیسوی» بود که در بیت المقدس متولد شد؟

مایکل هادسون در کتاب «و بدهی هایشان را ببخش» (And Forgive Them Their Debts) شواهدی ارائه می کند که قیام عیسی مسیح در حمایت از طبقاتی بود که توسط ثروتمندان نزول خوار به بردگی کشیده می شدند و فاقد هر گونه ساز و کارهای حکومتی بود. اما شریعت مسیحیت که بعدها در امپراتوری روم گسترش یافت یک نظام ارزشی مفصلی بود که در خدمت تداوم نظم اجتماعی و سیاسی روم عمل می کرد.

طباطبایی می گوید:«**ما به شکل متفاوتی جانشینی پیامبر(ص) را فهمیدیم** و با این فهم متفاوت به کلی از جهان اسلام بیرون بودیم. یعنی در درونش بودیم، چون کشوری مسلمان بودیم، اما بیرونش بودیم زیرا وارد امت نبودیم، به همین دلیل است که عرب‌ها هنوز هم ما را به رسمیت نمی‌شناسند. زیرا ما از آغاز بیرون بودیم. در زمان آل بویه **ایرانیان خلیفه تعیین می‌کردند و خلیفه را جایگزین می‌کردند، زیرا می‌گفتند این خلیفه با من سازگار نیست (نه اینکه من با او سازگار نیستم).**

پس در ایران هم اتفاق مشابهی افتاد. یعنی یک دولت ملی از قبل وجود داشت که با ظهور یک مذهب جدید، توانست امکانات این مذهب جدید را در خدمت خود گرفته و همچنان به موجودیت خود ادامه دهد.

اگر تعریف مشخصی از مذهب در اختیار نداشته باشیم به این اشتباه خواهیم افتاد که تصور کنیم ملت و امت و دولت و مذهب از هم تفکیک پذیرند. اسلام و مسیحیت مصادیق مفهوم مذهب هستند. اما مفهوم خود مذهب در سطحی بالاتر و انتزاعی تر از اسلام و مسیحیت قرار دارد.

تعریفی که ما از مذهب پیشنهاد کردیم عبارت است از **مجموعه ای از اصول و ارزشها که یک یا چند جامعه حول آن مجموعه همگرا می شوند.**

به این ترتیب، هیچ جامعه ای منهای مذهب مشترک نمی تواند وجود داشته باشد.

اما این مذهب مشترک الزاما اسلام یا مسیحیت نیست. در روم باستان پیش از ظهور مسیحیت، مذاهب چند خدایی وجود داشت، و در ایران قبل از اسلام مذهب رسمی آیین زرتشت بود. پیش از رسمیت یافتن آیین زرتشت هم مذاهب دیگری رایج بود.

دولت روم برای رشد و گسترش خود نیازمند مسیحیت بود، و دولت ملی ایران در مسیر تکامل خود به شریعت زرتشتی و سپس اسلام رسید.اینجاست که تناقض نهفته در اندیشه جواد طباطبایی آشکار می شود. دولت روم باید از هم می پاشید تا دولت فرانسه و دیگر دولت–ملت های اروپایی پدید آیند. و برای فروپاشی دولت روم، هژمونی مذهب کاتولیک باید شکسته می شد. ولی ما که بنا نداریم دولت ملی ایرانی را از هم بپاشیم تا روی ویرانه هایش دولت–ملت های جدیدی جعل کنیم!

وقتی طباطبایی از طرفی به درستی اشاره می کند ما اولین دولت ملی تاریخ را ایجاد کردیم که تا امروز برقرار بوده، و از طرف دیگر اشاره می کند که برداشت ما از اسلام همسو با نیازهای ملی ما بود، نه اینکه از بیرون بر ما تحمیل شده باشد، پس با این حساب چه لزومی برای شکستن هژمونی مذهبی اسلام ایرانی و تفکیک شریعت از سیاست وجود دارد؟

ایرانیان خلیفه تعیین می‌کردند و خلیفه را جایگزین می‌کردند، زیرا می‌گفتند این خلیفه با من سازگار نیست (نه اینکه من با او سازگار نیستم).

و در جای دیگر: صفویه نیز نوعی دولت ملی است.

اگر صفویه نیز نوعی دولت ملی است، بر چه اساسی ادعا می شود جمهوری اسلامی دولت ملی نیست؟!

آیا در صفویه میان شریعت و سیاست تفکیکی ایجاد شده بود، یا برعکس، شریعت در خدمت سیاست و سیاست در خدمت شریعت بود؟

مگر در دنیای امروز دستگاه خلافتی وجود دارد که ما بخواهیم از زیر نفوذ آن خارج شویم و دولت ملی خود را احیا کنیم؟! اگر منظور ایشان نهاد ولایت فقیه است، باید پرسید آیا همین ولایت فقیه موجب گسترش نفوذ نرم دولت ایران در سرتاسر جغرافیای تمدنی ایران از لبنان تا افغانستان و از یمن تا قفقاز نشده؟ آیا «امت» اسلامی پیرو ولی امر مستقر در تهران نیست که «ممالک محروسه» ایران بزرگ را یکپارچه کرده؟

شکستن هژمونی این مذهب، و بیرون رفتن از این امت، آیا موجب تقویت دولت و ملت ایران می شود یا موجب تضعیف آن؟

اندیشه جواد طباطبایی نکات بسیار جالب و آموزنده ای ارائه می کند که ریشه در مطالعات مستقل و گسترده وی دارد. لیکن نتیجه گیری نهایی وی در خصوص تفکیک شریعت از سیاست ناشی از جمع بندی غلطی است که تحت تاثیر دو نقصان فکری پدید آمده:

۱- در اختیار نداشتن تعریفی دقیق و مشخص از مفهوم مذهب، و یکی گرفتن مصادیق مذهب با مفهوم کلی مذهب.

۲- تاثیر پذیری از اندیشه های لائیسیته و سکولاریسم غربی. یعنی دقیقا همان ایرادی که خود طباطبایی از دیگر روشنفکران ایرانی می گیرد و تاکید می کند اینها عاجز از درک این واقعیتند که «**به دلیل تحول تاریخی متفاوت با مفاهیم غربی نمی‌توانیم تاریخ ایران را مطالعه کنیم**».

پروژه ایرانشهری مایه تفرقه و تجزیه ایران است- سیدجواد میری ۱۱ اسفند ۱۴۰۱

یکی از منتقدان سیدجواد طباطبایی در سال‌های گذشته سیدجواد میری، عضو هیات‌علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی است. وی در گفت‌وگوی پیش‌رو معتقد است اگر تصور کنیم که ایده ایرانشهری سازمان‌یافته و محقق شود و در حوزه سیاست و امر سیاسی شکل پیدا کند، یقینا ایران را دچار چالش‌های بسیار خطرناکی می‌کند. واقع امر این است که ایده ایرانشهری به‌نوعی که طباطبایی و دیگران صورت‌بندی می‌کنند، خود مایه تفرقه و تجزیه ایران است. میری بر این باور است که صرفا یکی از مولفه‌های هویتی ایران -باستانی، دینی و متجدد- را نباید به جامعه متکثر ایران تحمیل کرد که این امر خود مایه تفرقه و تجزیه در کشور خواهد شد. وی می‌گوید جریان‌هایی در دهه ۹۰ تلاش می‌کردند این تفکر را بر وزارت علوم یا وزارت فرهنگ و ارشاد و وزارت آموزش‌وپرورش حاکم کنند. اگر همین روند در حوزه امر سیاسی و سیاستگذاری ادامه پیدا کند، بسیار خطیر و خطرناک خواهد بود. مشروح گفت‌وگوی «فرهیختگان» با سیدجواد میری را در ادامه از نظر می‌گذرانید.

طرح کلی اندیشه طباطبایی و اهمیت تفکر ایشان چیست؟

می‌توان گفت دغدغه کانونی ایشان مفهومی به‌عنوان انحطاط است و قائل به این بود که در فرهنگ و تمدن ایرانی، ما دچار یک انحطاط شده‌ایم. رنسانسی در گذشته و در قرون سوم و چهارم داشته‌ایم و بعد از آن آرام‌آرام دچار انحطاط شده‌ایم. تمام تلاش ایشان این بود که راهکاری پیدا یا آسیب‌شناسی کند که چه عوامل و مولفه‌هایی ما را در وضعیت انحطاط قرار داده و راه برون‌رفت از انحطاط و ایجاد رنسانس جدید یا نوزایش جدید در فرهنگ و تمدن ایران چیست؟

نکته‌ای که به نظر من در کارهای ایشان قابل‌تامل بود، بحث مفهوم ملت در اندیشه ایشان بود. به نظر من نگاه ایشان به مفهوم ملت و مشخصا ملت ایران، یک نگاه جوهرگرایانه بود، یعنی بر این باور بود که مفهوم ملت یا nation که یک مفهوم مستحدثه هست، در تمدن و فرهنگ ایران این‌طور نیست، بلکه ملت یک مفهوم بسیار قدیمی بوده و این مفهوم از گذشته‌های دور در تاریخ و در سیر تحولات تمدن ایرانی وجود داشته است. در این بین وقتی می‌خواهد در باب ورود اسلام و تعامل اسلام در جهان ایرانی صحبت کند، بر این باور بود که جهان ایرانی، اسلام را قبول کرده اما هیچ گاه در مدار امت اسلامی قرار نگرفته است. اینها مفروضاتی بود که در کار سیدجواد طباطبایی وجود داشت ولی واقعیات تاریخی اینها را نشان نمی‌دهد، یعنی ما وقتی از منظر تاریخی، سیر تحولات تاریخی پهنه ایران درطول ۱۴۰۰ سال را نگاه می‌کنیم، ایران بخشی از جهان اسلام است و ایران موجودیت مستقلی از جهان اسلام ندارد .

ما یک «ملت» تاریخی نبودیم بل یک «رعیت» تاریخی بودیم. ملت یعنی «خود-آگاه»، «گاه-آگاه» -گاه به هر دو معنای زمان و مکان- و «تاریخ-آگاه». ایرانیان پیش از «عصر جدید» هیچ‌گاه واجد چنین صفاتی نبودند و جز پادشاهان هیچ کس به «مقام سوژه‌وارگی» حق نداشت برسد و به همین خاطر هم بود که گفتمان «انسان کامل» در عرصه اندیشه سیاسی نمی‌توانست ظهور کند، بل در «وادی عرفان» زاییده شد. آنچه دکتر سیدجواد طباطبایی «ملی» قبل از پیدایش ایدئولوژی ناسیونالیسم و «عصر ایدئولوژی‌ها» می‌خواند «چیزی» نیست جز «مُسکن خواب‌آوری» برای رجعت به «عصر ساسان» اگر از منظر مستندات تاریخی نگاه کنیم، این‌طور به‌نظر می‌آید که سخنان دکتر طباطبایی بیشتر جنبه ایدئولوژیک داشت. ایدئولوژیک به‌معنای آگاهی کاذب و به‌معنای اینکه اساسا به امر واقع و امر عینی اعتنایی نمی‌کرد و امر ذهنی و ایده‌ها را به‌نوعی اصالت می‌داد، یعنی اصالت ایده را بر اصالت امر واقع ترجیح می‌داد. اگر این‌طور نگاه کنیم و با ادبیات فلسفه قاره‌ای حرف بزنیم، می‌توان گفت ما هگل را داریم و بعد هگلی‌های راست و چپ را داریم. به‌نظر می‌رسد ایشان در یک دوره‌ای حامی ایدئولوژی چپ بود و مارکسیست و سوسیالیست بود و از پیروان علیرضا نابدل در تبریز بود ولی آرام‌آرام به‌سمت هگلی‌های راست می‌رود، یعنی از اینکه در ذیل مارکس تاریخ تحولات را ببینید به‌سمت لودویگ فویرباخ و هگلی‌های راست به تغییر و تحولات جهان و ایران نگاه می‌کند.

یکی از دغدغه‌های دکتر طباطبایی، ضدیت او با سنت روشنفکری در ایران بود؛ سنتی که به روشنفکری دینی معروف شده است. دو نفر از کسانی که ایشان دائما تلاش می‌کرد بدون مطالعه دقیق آنها و بدون صورت بندی به آنها حمله کند، یکی مرحوم جلال آل‌احمد و دیگری مرحوم دکتر علی شریعتی بود. البته بعدها هم حملاتی به آقای مطهری کرد. ضدیت با شریعتی و آل‌احمد نشان می‌داد که ایشان از مساله اندیشه و تفکر در حوزه عمومی ذهنیتی دیگر داشت که آن دو نفر به‌گونه‌ای مانع از این تلقی می‌شدند و شاید جمهوری اسلامی را پدیده‌ای می‌دانست که از درون روشنفکری دینی بیرون آمده است و با اینکه به‌طور مستقیم نظام جمهوری اسلامی را نقد نمی‌کرد اما تلاش می‌کرد به حساب خود ریشه‌ها را نقد کند که آن ریشه‌ها روشنفکری دینی است. در کتاب نقد ایرانشهری و کتاب نظریه عام اصلاح دینی تلاش کرده‌ام نشان بدهم که دغدغه و مساله ایشان درمورد شریعتی درست نبود و مبتنی‌بر متن نبود و مبتنی‌بر مشهوراتی است که شنیده است. او هیچ‌گاه به متن شریعتی و مجموعه آثار شریعتی و جلال ارجاع نمی‌داد .

نکته دیگری که به‌نظر من قابل‌تامل است، این است که تقریبا در ۱۵۰ ساله اخیر ما سه کلان جریان در باب فهم از ایران و ایرانیت و هویت ایرانی داشته‌ایم؛ جریان باستان‌گر، جریان اسلام‌گرا و جریان تجددگرا. در جریان باستان‌گرا، امر باستانی نقطه کانونی فهم از ایرانیت است. وقتی در این سنت می‌خواهند هویت جمعی ایرانیان را صورت‌بندی کنند؛ امر باستانی یعنی دوران پیش از اسلام خیلی اهمیت دارد، مثلا قائل به این هستند که ایرانیان از ازل تا امروز هویتی واحد داشته‌اند و زبان آنها یک زبان بوده و تبدیل به پهلوی شده و بعد تبدیل به زبان فارسی شده است. هویت اصلی ایرانیان بر این ایده و زبان بنا شده است .

جریان دوم جریان دین‌گرا و اسلام‌گراست و قائل به این است که دروان طلایی از دورانی آغاز شده که اسلام بخش لاینفک جهان ایرانی می‌شود و اساسا ایرانیت قوامش به دین و اسلام است .

جریان سوم هم تجددگراست که قائل به این است که ایرانیان قبل از مشروطه در وضعیت اسفناکی بودند و مواجهه آنها با غرب و تمدن اروپایی آنها را احیا می‌کند و از انحطاط نجات می‌دهد .

هرکدام از این جریان‌ها به‌نوعی جهان‌بینی و استعاره‌ها و اسطوره‌های خاص خود را داشته‌اند و هرکدام هم بخشی از واقع‌بودگی ایرانیان را برجسته می‌کنند .

می‌توان آقای طباطبایی را در ذیل جریان باستان‌گرا و با المان‌ها و مولفه‌هایی از جریان تجددگرا صورت‌بندی کرد. در این نگاه امر باستانی در هویت ایرانی پررنگ است اما بخشی از المان‌های دنیای جدید را می‌پذیرد تا بتواند هویت باستانی را تقویت کند. به‌نوعی در رقابت با جریان اسلام‌گرا، نوعی ائتلاف بین امر متجدد و امر باستان‌گرایانه صورت می‌گیرد .

اگر بخواهیم گفتمان طباطبایی را صورت‌بندی کنیم شاید بتوان گفت او به جریانی تعلق دارد که تلاش می‌کند افکار و اندیشه‌های باستان‌گرایانی مثل محمود افشار، پورداود، سیداحمد کسروی، عباس اقبال‌آشتیانی، مهندس ناصح ناطق، جواد شیخ‌الاسلامی و... را برجسته کند. اینها به‌نوعی از باستان‌گرایان نسل اول بودند و می‌توان سیدجواد طباطبایی را به‌نوعی بنیانگذار نوباستان‌گرایی تلقی کرد .

اما نکته‌ای در نگاه طباطبایی برجسته است که او را به هانری کربن نزدیک می‌کند. طباطبایی مترجم برخی آثار کربن هم بوده است. کربن فیلسوف و مستشرقی است که در ایران روی تفکر بسیاری از اهل فلسفه تاثیر می‌گذارد، مثلا بر نگاه فردید یا نوفردیدی‌ها در ایران تاثیرات زیادی گذاشته است؛ چه آنهایی که مذهبی هستند و چه کسانی که گرایش‌های مذهبی ندارند .

آن نکته مفهوم امر ایرانی است. هانری کربن –و به تبع آن طباطبایی– به‌نوعی تلاش می‌کند بگوید ایرانیان موجودیتی جدا از بقیه جهان اسلام و مشخصا عرب‌ها و ترک‌ها دارند و امر ایرانی خود را در ساحت دین اسلام هم نشان می‌دهد، یعنی ایرانیان در اسلام هم تصرف می‌کنند و آنچه به‌عنوان تشیع در ایران شناخته می‌شود، امری ایرانی است و ربطی به اسلام و جهان عربی ندارد. اما اینجا واقعیات تاریخی وجود دارند که باعث می‌شوند این نوع نگاه نقد جدی شود. هم هانری کربن و هم طباطبایی را می‌توان از این منظر نقد کرد. آنها ذیل مفهومRas Iranicaتلاش می‌کنند، ایرانیت و تشیع و سنت شیعی را صورت‌بندی کنند .

اولین نکته در نقد این دیدگاه این است که متون ائمه شیعی و امامان ما چه از نظر اعتقادی و چه از منظر حکمی و بنیانگذاری چشم اندازها و سنت شیعی، مثل نقشه راه است. نهج‌البلاغه و صحیفه سجادیه و اصول کافی، اینها دستاوردهای فرهنگ ایرانی نیستند و نمی‌توان گفت تشیع یک امر ایرانی است، بلکه تشیع، صورت محمدی اسلام در آینه مرتضوی است و اگر از این منظر نگاه کنیم، بخشی از جهان اسلام است و نمی‌توان این را Ras Iranica تلقی کرد.

هانری کربن تلاش می‌کند بگوید که تشیع امری باطنی است ولی تسنن امری ظاهری است و به همین خاطر فرق تشیع و تسنن را در همین می‌داند. امام موسی صدر در مقاله‌ای که در نقد هانری کربن می‌نویسد و در مجله العرفان در ۷۰ سال پیش چاپ شد، آنجا متکی بر آرای علامه طباطبایی می‌گوید استاد فیلسوف ما —یعنی علامه طباطبایی– چنین تصور و تصویری از تشیع را ارائه نمی‌دهد و به‌نظر می‌رسد خوانشی که هانری کربن از تشیع ارائه می‌دهد، خوانشی اسماعیلی از مذهب و نوعی از صورت‌بندی شیخیه از مکتب تشیع است. به همین نسبت وقتی دکتر طباطبایی تلاش می‌کند با نگاه کربنی، تشیع را بخشی از ایرانیت ببیند، دچار شکاف‌های جدی در خوانش الهیات اسلامی –که مشخصا تشیع یکی از نمودهای جدی آن است– می‌شود. در اینجا با نوعی از ایدئولوژی روبه‌رو هستیم که ریشه‌اش در نگاه نژادی یا خوانش نژادی است که هانری کربن در

سنت اروینتالیستی –که در فرانسه شکل گرفته– می‌بیند. این نگاه به فرهنگ و مذهب و تمدن متاثر از خوانش‌های راسیسمی از فرهنگ و تمدن‌های عربی و ترکی و ایرانی است .

یکی از دلایلی که گفته می‌شود تشیع یک نشانه خاصی از تداخل ایرانیت و اسلامیت به‌شمار می‌رود، زبان است، اسلام در هاضمه فرهنگی ایرانی اسلام حل شد و عربی نتوانست جای زبان فارسی را بگیرد، یعنی یک دلیل زبان است .

در باب زبان هم، واقع امر این است که در اینجا هم دکتر طباطبایی همان‌طور که من در کتاب نظریه عام اصلاح دینی توضیح داده‌ام، تئوری یا نظریه خاصی در باب زبان ندارد. وقتی در باب زبان فارسی صحبت می‌کند و آن را تعمیم می‌دهد که زبان تمام ایرانیان زبان فارسی است، معلوم است که در باب زبان نیندیشیده است .

در موقعیت پسامشروطه که مفهوم ملت– دولت زاییده می‌شود و ایرانیان هم بخشی از این تحول جهانی هستند، ملت به‌معنای مدرن که شکل می‌گیرد، در این موقعیت، زبان‌ها و آیین‌ها و دین‌ها و مذاهب تمامی ایرانیانی که در دایره ملت دولت ایران قرار می‌گیرند، زبان‌ها و آیین‌های مختلف، ایرانی می‌شود، یعنی ایرانیانی که ترکی صحبت می‌کنند یا ایرانیانی که ارمنی، گرجی، آرامی، کردی و بلوچی صحبت می‌کنند، بخشی از مفهوم ایرانیت هستند. اما چون فهم دکتر طباطبایی از ایران، فهمی مبتنی‌بر نگاهی غیرمتکثر بود، نمی‌توانست تکثرها را بخشی از ایرانیت بداند. در جای‌جای اشاره می‌کند مثلا می‌گوید اینها جزئی از ایرانیت هستند ولی در فهمش از مفهوم زبان و مفهوم دین و مفهوم مذهب و مفاهیم دیگر، نگاهی حذفی دارد. درست است که در جاهایی اشاره می‌کند که نگاه من وحدت در کثرت است و کثرت در وحدت است، اما این را در فهمش از مفهوم ملی و ملیت صورت‌بندی دقیق نمی‌کند .

اگر بخواهیم تلقی دکتر طباطبایی از ایران را بگوییم باید چه بگوییم، ایران از منظر ایشان به‌طور کلی چگونه است؟

ایشان ایده ایرانشهر را مطرح می‌کند. ولی در عمل در نگاه شاگردان و پیروانش وقتی ایرانشهر تبلور پیدا می‌کند، ایران به واحدی به نام پارسی تقلیل پیدا می‌کند. یعنی ایشان نوعی پان‌فارسیسم را تئوریزه می‌کند و می‌گوید ایران مساوی با پارسیت است. درحالی‌که اگر بخواهیم ایرانشهر را صورت‌بندی کنیم، ایرانشهر واحدی متکثر است و این تکثرها نسبت به هم پیوستگی فرهنگی و تاریخی پیدا می‌کنند که از قضا در طول تاریخ حافظه تاریخی ناخودآگاهی در ایرانیان ایجاد کرده که اتفاقا این تکثر، نماینده ایرانیت است. هم تکثر مذهبی و هم تکثر دینی و هم تکثر زبانی و هم تکثر هویتی که به صورت برآیندی توانسته سنتزی به نام ایران در طول تاریخ ایجاد کند. از قضا تشیع، تصوف، ترکیت، اسلام نقش داشته و بسیاری از مولفه‌های گوناگون به ایران قوام داده است. هربار خواسته‌ایم تکثر را بشکنیم و به یک جزء تقلیل بدهیم ایران را دچار تلاطم کرده‌ایم .

به نظر من در این ۱۰۰ تا ۱۲۰ سال اخیر یکی از خبطهای معرفتی روشنفکران و اندیشمندانی که به باستان‌گرا و نوباستان‌گرا معروفند، این بود که خواسته‌اند ایرانیت را به زبان تقلیل بدهند. مثل شاهرخ مسکوب. یا اینکه ایرانیت را به یک مذهب یا فقط به یک دین یا فقط به مدرنیت تقلیل بدهند. آنچه که ما به آن نیاز داریم مفهومی است که فیلسوف شهیر ایرانی، مهدی حائری، درباره ایرانیت دارد و از ایرانیت به مثابه ملک مشاع یاد می‌کند. یعنی تمامی ایرانیانی که در پهنه ایران زاییده می‌شوند و به دنیا می‌آیند، به ایرانیت حق مشاع دارند. یعنی اگر کسی کرد یا سنی یا یهودی یا شیعه یا ترکمن یا ترک است، اگر در پهنه ایران متولد می‌شود زبان و فرهنگ و هویتش و... حق مشاع است و باید بتواند در نهادهای ایرانی و جامعه ایرانی، نمود خود را ببیند. یعنی نمود خود را در صدا و سیما و در رسانه‌های جمعی و آموزش‌وپرورش و آموزش عالی و مجلس و دولت و... ببیند. همان‌طور که در مجلس نماینده‌های کلیمی و ارمنی و... داریم. ایرانیت در عرصه فرهنگ و زبان و... و همه ابعاد باید متبلور شود. البته این یک آرزو نیست و یک ایده‌آل است و باید رفته‌رفته به منصه ظهور برسد.

وقتی می‌گوییم ایرانی، ایرانی مساوی با فارسیت نیست. ایرانی مساوی با مجموعه این اضلاع متکثر و متنوع است. به نظر من انسان ایرانی انسانی چندزبانه و چنددینی و چندمذهبی و چندفرهنگی است. ایرانیت به معنای واقعی کلمه مساوی با چندفرهنگی است. عملی شدن و عملیاتی شدن این واقعیت، نیازمند سیاستگذاری و ورود سیاستمدارانه به عرصه سیاستگذاری است. دکتر طباطبایی متاسفانه به این جنبه‌ها توجه نکرده است.

به عبارت دیگر، نقد طباطبایی، نقد گفتمان ناسیونالیسم رادیکال در ایران است و به نوعی احیای گفتمان‌های موازی در باب هستی اجتماعی در نسبت با جامعه ایران است که موجودیتی یکپارچه، ولی نه یکسان، دارد و مبتنی‌بر امر متکثر در ساحات گوناگون است. این سخن به این معناست که ایران را چگونه بیندیشیم؟ آیا برای اندیشیدن در باب ایران می‌توان سخن از منظرهای متفاوت ولی ذیل یک هستی اجتماعی و وجود تاریخی به میان آورد؟ به‌عنوان مثال، من معتقدم که ما حداقل دارای ۴ منظر در باب ایران هستیم؛ منظر کویری، منظر دریایی، منظر اقیانوسی و منظر کوهستانی. البته هرکدام از این منظرها می‌توانند مصداق‌هایی داشته باشند که شاید دارای تفاوت‌هایی نیز باشند. ایران از منظر اصفهان/کرمان/یزد، ایران از چشم‌انداز بلوچستان، ایران از دورنمای خراسان، ایران از نظرگاه گیلان/طبرستان، ایران از افق کردستان و ایران از نمای آذربایجان. برای یک لحظه تصور کنید اگر مرکز ایران در بلوچستان بود و انسان ایرانی از منظر اقیانوس به ایران و جهان و مناسبات آن می‌نگریست، یقینا هستی اجتماعی ایرانیان و شیوه زیست آنها و مدل تعاملات آنها با دیگران و در داخل ایران بسیار متفاوت از آنچه امروز هست می‌شد. اما آیا این سخن به معنای فدرالیسم است؟ بحث من در ساحت سیاسی و اجرایی نیست بل موضوع من افق فهم ایران از منظرهای متفاوت است که تاکنون مورد بحث و بررسی در فهم منطق تحول جامعه ایران قرار نگرفته است و این خود موجب سرکوب تکثر و تنوع در مواجهه با زبان‌ها و فرهنگ‌ها و دین‌ها و مذهب‌های ایرانی شده است. خوانش طباطبایی به‌گونه‌ای تشدید آیین سرکوب افق‌های وجود ایرانی در چهار ساحت کویری و دریایی و اقیانوسی و

کوهستانی است. این سرکوب آیینی خود موجب شده است که ما در مواجهه با همسایگان خویش نیز دچار عدم فهم و خطای محاسباتی شویم و به‌جای تمرکز بر مشترکات واقعی به دنبال برساخت مفترقات جعلی بگردیم.

امکان یا امتناعی برای اندیشه ایرانشهری می‌توان متصور بود؟

اگر تصور کنیم که ایده طباطبایی، همان‌طور که آقای آخوندی در دوران آقای روحانی دنبال آن بودند، سازمان‌یافته شود و در حوزه سیاست و امر سیاسی شکل پیدا کند، یقینا ایران را دچار چالش‌های بسیار خطرناکی می‌کند. یعنی کسانی که طرفدار دکتر طباطبایی بودند می‌گفتند هر کسی خلاف ایرانشهری حرف بزند او تجزیه‌طلب است. ولی واقع امر این است که ایده ایرانشهری به‌نوعی که آقای طباطبایی و کسانی مثل حمید احمدی و دیگران صورت‌بندی می‌کنند، خود مایه تفرقه و تجزیه ایران است. آنچه که ما به آن نیازمندیم تقلیل ایران به یکی از سنت‌های سه‌گانه‌ای که گفتم، یعنی سنت باستان‌گرایی و سنت اسلام‌گرایی و سنت تجددگرایی نیست. بلکه راه پیش‌روی ما در آینده ایران باید بتواند از امر باستانی و امر اسلامی و امر مدرن، در یک فضای جهانی‌شده در عرصه پساجدید، سنتزی ارائه بدهد. اگر نتواند سنتزی ارائه بدهد و یکی از اینها را به جامعه متکثر ایران تحمیل کند خود مایه تفرقه و تجزیه در کشور خواهد شد. نقد من به دکتر طباطبایی از این منظر است. امیدوارم این ایده اجرا نشود در غیر این صورت آینده خطرناکی را می‌توان پیش‌بینی کرد. جریان‌هایی در دهه ۹۰ تلاش می‌کردند این تفکر را بر وزارت علوم یا وزارت فرهنگ و ارشاد و وزارت آموزش و پرورش حاکم کنند. اگر همین روند در حوزه امر سیاسی و سیاستگذاری ادامه پیدا کند، بسیار خطیر و خطرناک خواهد بود .

این بحث‌ها در باب «چندملیتی» بودن ایران این روزها در رسانه‌های بیگانه می‌شود روی دیگر سکه حرف‌های دکتر محمود افشار و دکتر طباطبایی و... که می‌گویند ایرانیان از زمان هخامنشیان «یک» ملت بودند. هر دو گروه سخنان ناصواب می‌گویند. واقع امر این است که ملت و نه «ملۀ» پدیده‌ای حقوقی و مستحدثه (نه‌فقط در ایران که کل جهان) است. اما هر دو گروه به نوعی تلاش در تخریب امر متکثر در وحدت ملت ایران دارند .

به نظر شما اندیشه دکتر طباطبایی بدیع بود یا نگاهی ارتجاعی بود که در ادامه باستان‌گرایی قرار می‌گرفت؟

ایشان خلاقیت‌هایی داشت و زحمت کشیده بود ولی اگر بخواهیم کلیت کار ایشان را صورت‌بندی کنیم من در ذیل سنت باستان‌گرایانه صورت‌بندی می‌کنم. یکی از آخرین کارهای دکتر طباطبایی، در باب جنبش زن، زندگی آزادی بود. او گفت این یک انقلاب ملی در انقلاب اسلامی است. این نشان می‌داد که او مفاهیم را دقیق صورت‌بندی نمی‌کرد. مفهوم انقلاب ظهور سوژه است. سوژه یعنی انسان خودآگاه، تاریخ‌آگاه، جامعه‌آگاه و انسانی که اراده معطوف به تحول دارد. انسان ایرانی در سال ۵۷ از رعیت‌وارگی خارج شد و وارد سوژه‌وارگی و سوژه شد اما روایت‌هایی که از این انقلاب شد و روایتی که غالب شد روایتی بود که مذهبیون و اسلام‌گرایان فقاهتی داشتند که ذیل نگاه آیت‌الله‌خمینی به انقلاب نگاه می‌کردند. در روایت آنها انقلاب،

انقلاب اسلامی شد و نظامی که شکل گرفت نظام جمهوری اسلامی است. اما دکتر طباطبایی تمایزها بین مفهوم انقلاب و روایت از انقلاب و مفهوم نظام را از هم تمیز نمی‌داد و به‌جای اینکه جنبش زن زندگی آزادی را به جای اینکه دقیقا در آن بستر تاریخی و در امتداد ظهور سوژه ایرانی صورت‌بندی کند، گفت انقلاب ۵۷ ملی نبود، یعنی ملت ایران در آن شرکت نداشتند! اگر ۵۷ انقلاب ملی نبود پس انقلاب چه بود؟! آیا انقلاب آمریکایی‌ها بود؟! انقلاب انگلیسی‌ها بود؟! انقلاب چه کسی بود؟! ملت ایران حضور داشتند. این انقلاب ملی بود و سوژه ایرانی ظهور کرده بود و مانند تمامی انقلاب‌ها دچار شکست‌ها و فراز و فرودهایی شد. نمی‌توانیم بگوییم آن انقلاب، انقلاب ملی نبود و اینکه امروز اتفاق می‌افتد این انقلاب ملی است. درحالی‌که این جریان اخیر هم انقلاب نبود، بلکه یک تحول اجتماعی بود که در جامعه ایران رخ می‌دهد .

از چه منظرهایی می‌توان اندیشه سیدجواد طباطبایی را بررسی کرد، در برابر این اندیشه چه مواجهه‌هایی می‌توان داشت؟

این نیازمند بررسی جدی است. برخی از نظر تاریخی مباحث او را نقد می‌کردند، مثل دکتر آقاجری. برخی از منظر اندیشه سیاسی بحث‌های او را نقد می‌کردند مثل مرحوم فیرحی. برخی از منظر فلسفی اندیشه‌های او را نقد می‌کردند مثل دوست ما مرحوم دکتر محمدعلی مرادی. برخی از منظر جامعه‌شناسی ایشان را نقد می‌کردند مثل مرحوم دکتر سیدمحمدامین قانعی‌راد. برخی از منظر علوم سیاسی ایشان را نقد می‌کردند. ولی جالب است که بسیاری از طرفداران و هواداران ایشان بیشتر در حوزه علوم سیاسی یا در حوزه زبان‌شناسی و باستان‌شناسی یا از اصحاب تاریخ بودند که هوادار ایشان بودند و می‌توان گفت مجموعا می‌توان هواداران ایشان را ذیل مفهوم باستان‌گرایی و نوباستان‌گرایی صورت‌بندی کرد. از طرف فقها و عالمان شیعی هم نقدهایی بر ایشان وارد شد، از جمله اقای پارسانیا که نقدهایی بر ایشان داشتند. من دیده بودم که از منظر حقوق هم نقدهایی بر ایشان شده است. اما اینکه متفکری بتواند نظراتی ارائه بدهد که نظراتی له و علیه او وجود داشته باشد خود به نظر من پدیده مبارکی است و درگذشت ایشان ضربه‌ای به حوزه اندیشه و تفکر بود و مایه تاثر است.

ایرانشهر یا ایرانستان؟/ محمد قوچانی - ۳۱ اردیبهشت, ۱۳۹۸

محمد قوچانی، سازندگی: سخن ناتمام حجت‌الاسلام والمسلمین سیدمحمد خاتمی درباره‌ی ضرورت فدرالیسم در ایران در دیدار با شورای شهر تهران به نقد تمام‌عیار دکتر سیدجواد طباطبایی بر این رأی منجر شده است. تا جایی که برخی تحلیلگران از آن به یک شکاف در اصلاح‌طلبان و روشنفکران ایران یاد کرده‌اند غافل از آنکه رابطه‌ی خاتمی ـ طباطبایی رابطه‌ای سیاسی نیست؛ نسبتی فکری است. میان این دو بزرگ از گذشته در دهه‌ی ۷۰ رابطه‌ای معرفتی وجود داشت که شاهد آن تقدیر و تشکر سیدمحمد خاتمی از سیدجواد طباطبایی در مقدمه‌ی کتاب «از دنیای شهر تا شهر دنیا»ست که درس‌گفتارهایی در اندیشه سیاسی غرب بود و ظاهراً دکتر طباطبایی به عنوان استاد اندیشه سیاسی کتاب حجت‌الاسلام والمسلمین خاتمی را خوانده و نکاتی را با مؤلف در میان گذاشته است. از سوی دیگر سیدجواد طباطبایی بر بسیاری از اصلاح‌طلبان به‌خصوص مؤسسان جبهه مشارکت حق استادی دارد؛ در همان دوره‌ای که افرادی مانند سیدمصطفی تاجزاده، محسن امین‌زاده و ابراهیم اصغرزاده و... فارغ از مسئولیت‌های سیاسی به نهاد دانشگاه بازگشتند و دوباره درس؛ این‌بار علوم سیاسی خواندند و لاجرم شاگرد استادان دوران طلایی دانشکده حقوق و علوم سیاسی مانند دکتر حسین بشیریه، دکتر سیدجواد طباطبایی، دکتر عباس میلانی و... شدند.

اما در همین دوران با فشار راست‌گرایان و اصول‌گرایان وقت سیدجواد طباطبایی که معاون پژوهشی دانشکده حقوق و علوم سیاسی هم بود و استادی برجسته به حساب می‌آمد، از دانشگاه اخراج شد. اتهام او ظاهراً به طرح نظریه امتناع اندیشه سیاسی در ایران بازمی‌گشت و به تعبیر دکتر محمدرضا عارف، رئیس وقت دانشگاه تهران در دیدار با دکتر سیدجواد طباطبایی اتهام استاد، لیبرالیسم و ناسیونالیسم بود. با وجود این‌که در ادامه‌ی پژوهش‌های سیاسی سیدجواد طباطبایی روشن شد که نظریه «امتناع» در اندیشه سیاسی در دوران «انحطاط» مسلمین روی دیگری هم دارد که در نظریه مشروطه‌خواهی به نوزایش اندیشه سیاسی در ایران منتهی می‌شود؛ با وجود این هرگز اتهام از دامان استاد زدوده نشد و سیدجواد طباطبایی به خانه‌ی خود بازنگشت. حتی زمانی‌که اصلاح‌طلبان دوباره به قدرت رسیدند و سیدمحمد خاتمی از مقام معلم تاریخ اندیشه سیاسی به ریاست‌جمهوری رسید، امکان بازگشت سیدجواد طباطبایی به دانشگاه فراهم نشد. اصلاح‌طلبان نیز با وجود آموختن علم سیاست جدید نخست نفوذ حسین بشیریه به سوی «جهان وطنی» تازه‌ای رفتند در آن دهکده جهانی بازسازی مدرن نظریه امت واحده با «جامعه بی‌طبقه سوسیالیستی» بود و از نظریه مبنایی «دولت ـ ملت» که مبنای آزادی‌خواهی جدید است، غفلت کردند. آنان همچنان اسیر کارل مارکس و سیدجمال بودند. طباطبایی پس از اخراج به فرنگ بازگشت و پس از چند سال در سال ۱۳۸۰ در دوره‌ی اصلاحات دوباره به ایران آمد و پژوهش‌های خود را پی گرفت و به تکامل در آن رسید و از مقام پژوهشگری به نظریه‌پردازی ارتقاء یافت.

طباطبایی در دو رساله‌ای که ابتدا از سوی دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امورخارجه منتشر شده بود، از «زوال»اندیشه سیاسی در ایران حرف زده بود و در تقریر سقوط اصفهان این زوال را روایت کرده بود و منتقدانش نیز ده‌ها رساله در باب اندیشه سیاسی نزد متفکران مسلمان در جوابش نوشتند اما در نهایت این سیدجواد طباطبایی بود که خود تکمله اندیشه‌اش را نوشت و در سال ۱۳۸۵ در کنگره‌ای که اصلاح‌طلبان در یکصدمین سال نهضت مشروطیت برقرار کردند و اتفاقاً سیدمحمد خاتمی سخنران افتتاحیه آن بود، سیدجواد طباطبایی به خواست اصلاح‌طلبان پای تریبون رفت و از احیای اندیشه سیاسی در ایران با نهضت مشروطیت براساس مبانی آخوند خراسانی و میرزای نائینی حرف زد و این نقطه اشتراک خاتمی و طباطبایی شد که خاتمی نیز در سال‌های اخیر متوجه تجربه میرزای‌نائینی در فقه سیاسی شده بود و همچون سیدمحمود طالقانی به اصول نائینی بازگشته بود.

با وجود این، نظریه سیدجواد طباطبایی رکن دیگری هم دارد که اصلاح‌طلبان از آن همواره غفلت کرده‌اند و آن نظریه ایران است. سیدجواد طباطبایی که در دهه ۷۰ از سوی اصول‌گرایان به غرب‌گرایی متهم می‌شد، گذشته از تسلط به مبانی غرب و غرب‌شناسی (که در فهم او از ماکیاوللی روشن‌تر از همه است) درک درستی از فرهنگ اسلامی و ایرانی دارد که در کمتر روشنفکر عرفی وجود دارد. طباطبایی به صورت همزمان دو رشته اثر دارد: اول تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی غرب و دوم تاریخ‌نگاری اندیشه سیاسی ایران و اسلام. پژوهش‌های طباطبایی او را به بحث کانونی «ایران» می‌رساند. اینکه ایران و ایرانشهر باید به‌عنوان کانون اندیشه سیاسی در ایران قرار گیرد و بدون توجه به مباحث نژادی و نژادپرستانه و آریاگرایانه این «ایران فرهنگی» است که محور اندیشه سیاسی باید قرار گیرد. سیدجواد طباطبایی وظیفه فیلسوف سیاسی ایرانی را تفکر درباره ایران می‌داند و نه فقط ترجمه فلسفه سیاسی غرب. «ایران فرهنگی» به عنوان قلب «ایرانشهر» در اندیشه سیاسی طباطبایی پیش از همه در قرون چهارم و پنجم هجری شمسی یعنی ایران پس از اسلام تبلور می‌یابد و «قهرمانان ملیِ» طباطبایی، شاعران و نویسندگان و حکیمانی مانند فردوسی و حافظ و سعدی و سهروردی و فارابی و خواجه نظام‌الملک طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی تا ملاصدرا هستند که از آن پس، با زوال صفویه زوال اندیشه سیاسی اسلام و ایران به اوج خود می‌رسد.

نقطه کانونی «ایران» و تمامیت ارضی و وحدت سرزمینی و اتحاد فرهنگی آن چیزی نیست که سیدجواد طباطبایی با آن شوخی کند و درباره‌ی آن مسامحه کند. به عنوان یک مخاطب سیدجواد طباطبایی که پی‌گیر کارهای آشکار و تلاش‌های کمتر آشکار او در این سال‌ها بوده‌ام، می‌دانم که او به عنوان یک ایرانی آذری‌زبان که رساله‌ی ارزنده «مکتب تبریز» را درباره‌ی نقش آذربایجان در نهضت تجدد ایران نوشته است، تا چه اندازه با تجزیه‌طلبان به‌خصوص پان‌ترکیست‌ها در ستیز آمده است و یک‌تنه بدون هیچ‌گونه حمایت سیاسی با نویسندگانی که در این سال‌ها به نام فدرالیسم تجزیه‌طلبی را ترویج می‌کنند مبارزه تئوریک کرده است. این آذری پارسی‌گو اهمیت زبان فارسی را از همه زبان‌های ایرانی در فهم فرهنگ و تمدن ایرانی و اسلامی بیشتر می‌داند و به روایتی «ایرانشهرِ» واقعی او نه ایران باستان که زبان فارسی است. در آثار طباطبایی هیچ

ستایش غلوآمیزی از کوروش و داریوش و آریاییان وجود ندارد. اساساً طباطبایی باستان‌گرا نیست، اما «فارسی» را نه یک نژاد که یک زبان و از آن برتر یک فرهنگ می‌داند که در آن اسلام و ایران به هم رسیده‌اند. مهم نیست که مذهب مختار طباطبایی چیست. این حوزه خصوصی اوست اما طباطبایی اسلام شیعی را نه به عنوان یک ایدئولوژی که به عنوان یک فرهنگ رکن این تمدن و تفکر می‌داند.

از نظر سیدجواد طباطبایی بزرگ‌ترین خطری که ایران امروز را تهدید می‌کند، نه تحریم که توطئه دشمنان ایران برای فروپاشی سیاسی و اجتماعی آن است. موج روشنفکران چپ که از ایران به عنوان کشوری کثیرالمله یاد می‌کنند، در واقع بخشی از پروژه‌ی فروپاشی ایران از سوی دشمنان عرب و ترک و عبری‌زبان است.

بدیهی است که اندیشه سیاسی و دینی سیاستمدار نیک‌خواه و نیک‌نفس و پاک‌دستی مانند سیدمحمد خاتمی که عطای ریاست را به لقای آن بخشیده است، از این جریان‌ها به دور است و شاید به همین علت سیدجواد طباطبایی نقد خود بر سخن سیدمحمد خاتمی را با ابراز شگفتی آغاز کرده است و از ایشان می‌خواهد که از عوارض این سخن جلوگیری کنند. در این میان البته نقدهای طباطبایی بر برخی اصلاح‌طلبان پابرجاست. همان دوستانی که مفهوم ایران به عنوان یک مفهوم تاریخی و فلسفی از آثارشان غایب است و چندی پیش یکی از روشنفکران دینی یا معنوی؛ مصطفی ملکیان از اساس منکر وجود مفهومی به نام ایران شده بود. ملکیان چندی است که به قطب برخی اصلاح‌طلبان بدل شده است.

در چنین موقعیتی سیدجواد طباطبایی به‌عنوان یک متفکر مستقل هیچ ابایی از نقد این اصلاح‌طلبان هم ندارد و همچون بسیاری از شهروندان ایران این چپ و راست زدن‌ها را بیهوده می‌شمارد. سیدجواد طباطبایی در اینجا به همان اندازه منتقد این اصلاح‌طلبان است که منتقد اصول‌گرایان که ایران را از یاد برده‌اند و آن را فرع بر رقابت‌های جناحی خود می‌دانند. طباطبایی مدیون هیچ جناحی نیست که یک جناح مقدمات اخراج او از دانشگاه را فراهم ساخته و جناح دیگر زیر این حکم را امضا کرده و دست‌کم در برابر آن سکوت کرده است. جدا از مسائل فردی و شخصی اما از نظر فکری و نظری هم سیدجواد طباطبایی منتقد این اصلاح‌طلبان است.

درواقع اصلاح‌طلبی از نوع چپ اسلامی یا روشنفکری دینی ریشه در آرای سیدجمال‌الدین اسدآبادی دارد که مدافع اتحاد اسلام آن هم تحت لوای نظریه خلافت و انکار تمایز تشیع و تسنن و ایران و دیگر نقاط جهان اسلام بوده است و اکنون به نوعی جهان‌وطنی و انترناسیونالیسم روی آورده که در ماجرای رفراندوم اقلیم کردستان عراق در چند حزب اصلاح‌طلب افراد منفردی پیدا شدند که از این مساله دفاع کردند. لیبرالیسم طباطبایی بر مفهوم دولت – ملت بنا شده است که معنایی فراتر از ناسیونالیسم رمانتیک مبتنی بر خون و نژاد برتر دارد و این مرز آن با فاشیسم و راسیسم است. درک این مساله که سیدجواد طباطبایی نه فاشیست است و نه سوسیالیست، نه روشنفکر دینی است و نه لائیک، نه اصلاح‌طلب سنتی است و نه اصول‌گرا، از جامعه روشنفکری به شدت قطبی ایران برنمی‌آید که حتی متفکری جمهوری‌خواه چون نیکولو ماکیاوللی را سال‌ها

سلطنت‌طلب می‌خواندند چراکه فقط «شهریار» را خوانده بودند و تا دهه ۷۰ ترجمه‌ای از «گفتارها»ی ماکیاوللی را در دست نداشتند. اما از سیاستمداری ملی چون سیدمحمد خاتمی انتظار می‌رود مانع از برداشت‌های نادرست از نظریه توزیع قدرت در اندیشه اصلاحات شوند. خاتمی به‌درستی پایه‌گذار نهاد شوراهای شهر در جمهوری اسلامی شد و تفکر کمونیستی «همه قدرت در دست شوراها» که مبنای اتحاد شوروی و نظریه مختار روشنفکران چپ در سال ۱۳۵۷ بود را به نهاد شورای شهر بدل ساخت که فهمی معتدل از آن اندیشه چپ است. هرچند که تاکنون این «شوراها» نتوانسته‌اند چندان به کارآمدی دموکراسی کمک کنند اما نمی‌توان اهمیت نهادهای شهری در بسط دموکراسی را از یاد برد.

این نهاد در نهضت مشروطیت هم وجود داشت و کلمه «انجمن» شهر پیش از «شورا» که مفهومی نزدیک به سوسیالیسم است. گویای نظریه توزیع قدرت است. اما انجمن‌های شهر به عنوان پارلمان شهری با فدرالیسم از زمین تا آسمان متفاوت است. فدرالیسم اقوام ایرانی (و نه ملت‌های ایران) را در مقابل هم و در معرض طمع‌ورزی دشمنی قرار می‌دهد که «اران» را جمهوری آذربایجان و «حجاز» را عربستان سعودی نامیده است تا با آذربایجان و عربستان ایران (خوزستان) اشتباه شود. عمده‌ی این تجزیه‌طلبان با هماهنگی سرویس‌های امنیتی خارجی علیه ایران توطئه می‌کنند و چاره کار مبارزه با آنان تقویت توسعه و آزادی و دموکراسی در ایران است، نه تجزیه حاکمیت ملی دولتی که حتی در درون نهاد قدرت هم از قدرت زیادی برخوردار نیست. تبدیل ایران به ایرانستان آرزوی کهنی است که دشمنان ایران در سر می‌پرورانند و درنهایت به تقویت سلطنت‌طلبان می‌انجامد که چاره وحدت ملی ایران را در سلطنت می‌جویند اما از موضع جمهوری‌خواهی می‌توان از یک حاکمیت ملی یکپارچه با تقویت انجمن‌های شهری و نه شبه‌دولت‌های فدرال محلی استفاده کرد که معلوم نیست تا کجا پیش برود. اصلاح‌طلبی به‌عنوان یک جناح سیاسی نیازمند بازخوانی مبانی اندیشه سیاسی خویش است. فهم موضوع ایران مهمترین سنگ‌بنای این ساختمان بلند است که اگر معمار آن را کج بگذارد تا ثریا هم کج می‌رود و اینکه وقت آن است که سیدمحمد خاتمی سخن خود را تمام کند.

جواد طباطبایی: میان تاریخ و فراتاریخ -مهدی خلجی سوم مارس ۲۰۲۳

سید جواد طباطبایی (۱۳۲۴-۱۴۰۱) را شاید بتوان اثرگذارترین و مناقشه‌برانگیزترین نظریه‌پرداز «ناسیونالیسم نوین» ایرانی خواند؛ اندیشمندی که می‌توان با آراء او موافق یا مخالف بود، اما در بحث از فلسفه‌ی سیاسی و تاریخ اندیشه‌ی ایرانی نمی‌توان دیدگاه‌هایش را نادیده گرفت.

طباطبایی طی چهار دهه‌ی گذشته، کوشید تا به‌رغم ایدئولوژی اسلامیِ حاکم، هویت ایرانی را احیا و «ملیّت» و «ایرانیت» را در تقابل با مفهوم «امت اسلامی»، و واقعیت تاریخی و سیاسیِ کشورهای مسلمان از نو تعریف کند، و مبانی فلسفیِ سکولاری برای آن پی‌ریزد.

طباطبایی به‌رغم شناخت نزدیک و تأثیرپذیری‌اش از سیستماتیک‌ترین فراورده‌ی نظری اروپا، یعنی فلسفه‌ی هگل، و مبارزه با افکار و رویکردهایی که «ایدئولوژیک» می‌خواند، نه میراث فکری سراپا منسجمی بر جا نهاد، و نه از وسوسه‌های ایدئولوژیک سراسر در امان ماند.

مارکسیسم، همچون فلسفه‌ی انقلابی

نخستین اثر فارسی نشریافته‌ی طباطبایی ترجمه‌ی او از چند مقاله و مصاحبه‌ی لویی آلتوسر با عنوان لنین و فلسفه (اردیبهشت ۱۳۵۸) است. طباطبایی، برای مشاهده‌ی مستقیم جریان انقلاب از پاریس به کشور بازمی‌گردد. او پیشتر در فرانسه با فلسفه‌ی آلتوسر و خوانش او از مارکس آشنا شده و به جریان مارکسیسم اروپایی تعلق خاطر یافته بود. طباطبایی از همین منظر به نقد سازمان‌های چپ در ایران، از حزب توده تا سازمان فدائیان خلق می‌پردازد، و گرفتاری آن‌ها به فقر فلسفی را عامل عمده‌ی ناکامی‌های سیاسی ایشان ارزیابی می‌کند. در ایام انقلاب، طباطبایی که از نظر فلسفی همچون استادش فرانسوا شاتله (و به تعبیر ژیل دولوز) «ماتریالیستی تمام‌عیار» است، از قدرت‌گرفتن روحانیت و انقلابیون مذهبی سخت احساس نگرانی می‌کند، و می‌کوشد تا با آسیب‌شناسی فلسفی طیف چپ آن‌ها را از مخاطراتی که پیش رو دارند بیاگاهاند. او در مقدمه‌ی خود بر لنین و فلسفه، ادبیات مارکسیستی ترجمه‌شده به فارسی را دگماتیستی توصیف می‌کند و می‌نویسد: «آن نوع فلسفه‌ی مارکسیستی که در ایران شناخته شده عبارت است از ملغمه‌ای از اندیشه‌های فلسفی ایدئالیستی و یا تفکرات حاصل از ماتریالیسم مکانیک دوران روشنگری اروپا و پاره‌ای از تزهایی که به صورت دگم‌هایی ارائه شده‌اند. در این کتاب‌ها اغلب فرمول‌ها و معادلاتِ از پیش‌ساخته‌ای ارائه می‌گردد که به‌نوعی به تمامی سؤالات شناخته و ناشناخته‌ی بشری پاسخ می‌گویند. کافی است که این فرمول‌ها و معادلات فهمیده شوند تا مبارزان چپ به ایدئولوژی مارکسیستی مسلح شده و در خدمت انقلاب درآیند. بدین ترتیب ماتریالیسم به‌طوری مکانیکی در مقابل ایدئالیسم قرار می‌گیرد یعنی ماده جای معنا و یا ایده را گرفته و ماتریالیسم به متافیزیک ماده تبدیل می‌گردد.»

طباطبایی هشدار می‌دهد «امروزه اگر بحرانی در تفکر مارکسیستی وجود دارد یکی از دلایلش عدم توجه مبارزان به مسائل مهم تئوریک و فلسفی است. مصلوب نمودن مارکس و مومیایی ساختن لنین و قراردادن وی در مقبره‌ی بلورین امکان درک و فهم زنده و انقلابی مارکسیسم–لنینیسم را از ما سلب نموده و بالنتیجه مارکسیسم را که می‌خواست از تعبیر جهان بازایستاده و به تغییر انقلابی آن بپردازد به یکی از همان ایدئولوژی‌های "تعبیر جهان" تبدیل نموده که انقلاب تئوریک مارکس "گسستی" نسبت به آن ایجاد نموده بود.» او خواهان بازگشت به مارکس و لنین و کنار گذاشتن انبوه نوشته‌ها و تفسیرهای مارکسیستی است: «مارکسیسمی که از پنجاه سال به این طرف به ایران وارد شده رونوشتی است از اصلی که خود بسیار مغلوط و غیرعلمی و غیرمارکسیستی است.» مارکسیسم ایرانی دو عیب عمده دارد: «نخست اینکه اصل روسی یا اروپایی آن خود غیر مارکسیستی است» و دیگر آنکه «اغلب مترجمان و مؤلفان به هیچ‌وجه فضای فرهنگی، علمی و فلسفی ایران را درک نکرده و به‌نحوی خلاق به تفکر درباره‌ی مارکسیسم نپرداخته‌اند ــ یا بهتر بگوییم اصلاً به تفکر نپرداخته‌اند.» سپس

می‌افزاید: «اگر امروزه ما قادر نیستیم در قلمرو فلسفی کاری جدی ارائه دهیم نه فقط به دلیل این است که فلسفه‌ی غربی را نمی‌شناسیم بلکه بیشتر به دلیل آن است که سنت فلسفی خودمان از فارابی تا ملاصدرا را نمی‌شناسیم.» اما لبه‌ی تیز نقد او از مارکسیسم ایرانی فراتر می‌گذرد و «آثار ضد مارکسیستی» را نیز دربرمی‌گیرد: «اغلب کسانی که سعی در رد مارکسیسم نموده‌اند نه تنها نتوانسته‌اند مارکسیسم را در سرچشمه‌ی آن پیدا نمایند (مثل علامه طباطبایی در اصول فلسفه [و روش رئالیسم]) بلکه حتی وقتی امکان این را داشته‌اند که به منابع اصلی رجوع نمایند از این کار سرسختانه ابا نموده‌اند (مثل مهدی سحابی [مهدی بازرگان] و شرکا در علمی بودن مارکسیسم)... و برای رد مارکسیسم به نوعی فلسفه‌ی ماقبل ملاصدرا رجعت نموده‌اند (متن [علامه] طباطبایی و حاشیه‌ی [مرتضی] مطهری [اصول فلسفه و روش رئالیسم]).

حکومت روحانیت انقلابی به رهبری آیت‌الله خمینی به‌سرعت استقرار می‌یابد، و طی مدتی کوتاه رقبای سیاسی خود، و پیش از همه، جریان چپ غیرمذهبی را سرکوب نموده، و با خشونتِ تمام برای همیشه از میدان بیرون راندند.

تأملات پساانقلابی طباطبایی به او آموخت که برپایی جمهوری اسلامی به معنای شکست مشروطه است و در نتیجه، ناکامی پروژه‌ی تجدد در ایران را باید مهم‌ترین پرسش فلسفی قلمداد کرد.

طباطبایی در این وضعیت از ایدئولوژی مارکسیستی فاصله می‌گیرد، و شکست قاطعِ ایده‌ی انقلاب را در آزمون تاریخی می‌پذیرد. او کمی پس از پیروزی انقلاب برای پایان تحصیلات و دفاع از رساله‌ی دکتری خود به پاریس بازگشت. در این دوره، وی کوشید تا به صورت‌بندی نوینی از بحران موجود دست یابد. سرانجام، تأملات پساانقلابی طباطبایی به او آموخت که برپایی جمهوری اسلامی به معنای شکست مشروطه است و در نتیجه، ناکامی پروژه‌ی تجدد در ایران را باید مهم‌ترین پرسش فلسفی قلمداد کرد.

«انحطاط» سنت و «امتناع» تجدد

از آغاز دهه‌ی شصت خورشیدی به این سو، مسئله‌ی مرکزی طباطبایی فهم فلسفی سنت و تجدد در سیاق تاریخی ایران معاصر است؛ زیرا از دید او نه نمایندگان سنت قادر به آگاهی فلسفی از سنت‌اند، نه تجددگرایان از دام «ایدئولوژی‌های زمانه» ایمن مانده و به درک فلسفیِ تجدد نائل آمده‌اند. به باور او نه سنتی‌های ما سنتی‌اند و نه مدرن‌های ما مدرن: «از آنجا که نه در سنت هستیم، که الزامات آن را بفهمیم، و نه در تجدد، بنابراین التقاط و ملغمه‌ای از اینها درست می‌کنیم و متوجه عوارض و پیامدهای آن هم نیستیم.» طباطبایی آگاهی را «مسئله‌ی ما» می‌خواند. مراد او از سنت مجموعه «مفاهیم و نظام‌های نظری» است که با تکیه بر آن جهان را می‌فهمیم: «مسئله‌ی رابطه‌ی سنت و تجدد این است که ما به چه ترتیبی به سنت آگاهی پیدا می‌کنیم» چون «ارتباط ما با سنت قطع شده است» و بر خلاف غربی‌ها سنت برای ما «سیال» و زنده نیست. طباطبایی، با استناد به نظریه‌ی هانا آرنت، سنتِ ناشناخته و وانهاده را همان اژدهای خاموش و مرده‌وارِ تمثیل مثنوی می‌داند که «از غم بی‌آلتی افسرده است.» طباطبایی تلویحاً اسلام‌گرایی حاکم را همان سنت اسلامی به ظاهر بی‌جانِ مهجوری

می‌انگارد که زیر آفتاب ایدئولوژی‌های مدرن زنده و جنبنده شده، و به اژدهای درنده‌ی آدم‌خواری همچون جمهوری اسلامی بدل گردیده است.

در این دوره، طباطبایی اولویت و ضرورت فلسفی را در «تاریخ‌نگاری اندیشه‌ی سیاسی ایران» می‌بیند؛ و مفهوم «انحطاط ایران» را در کانون دریافت و روایت تاریخی خود قرار می‌دهد. او انحطاط را خصلت ویژه‌ی اندیشه‌ی سیاسی ایران پس از اسلام می‌داند که در پی گسست‌های پیوسته از سنت عقلانی یونان باستان و دوری از سرچشمه‌های اندیشه‌ی ایرانشهری پدید آمده و به «تصلّب سنّت» انجامیده است. طباطبایی تاریخ‌نگاری انحطاط ایران را از آن رو ناگزیر می‌یابد که از دید او بدون آگاهی از این انحطاط امکان خروج از آن خیال باطل خواهد بود.

طباطبایی در تاریخ‌نگاری اندیشه‌ی سیاسی ایران به‌طرز تناقض‌آمیزی از یک‌سو تحت تأثیر بینش تاریخی و روش تاریخ‌نگاری کسانی چون میشل فوکوست و از سوی دیگر سخت مجذوب رویکرد فراتاریخیِ هانری کربن به سنت فلسفی ایران. طباطبایی در تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران، و ابن خلدون و علوم اجتماعی، بر ضرورت «پدیدارشناسی وجدان نگون‌بخت ایرانی» و «تأسیس نظریه‌ای از سنخ ایدئالیسم آلمانی از کانت تا هگل و البته به‌ویژه در نظریه‌ی آگاهی هگل» تأکید می‌ورزد و آگاهی تاریخی و اندیشیدن فلسفی را تنها از راه اذعان به «گسیختگی، به‌عنوان مفهوم بنیادین و آغازین هرگونه فلسفیدن» ممکن می‌انگارد: «در شرایط کنونی امتناع و وضعیت بحران و بن‌بست مزمنی که ایران‌زمین و تمدن ایرانی چند سده‌ای است در غرقاب آن فرورفته است، پرسش از بنیاد سنت و نقادی آن در بوته‌ی محک پرسش‌های دوران جدید و اندیشه‌ی تجدد چونان یگانه راهی است که در برابر ما قرار گرفته است.» او سخن هانا آرنت را یاد می‌کند که آنچه در عصر مدرن رخ داده در تاریخ بشر سابقه نداشته و با دستگاه مفاهیم فلسفی و سیاسی پیشین قابل فهم و توضیح نیست. طباطبایی می‌نویسد «با شکست جنبش مشروطه‌خواهی و تجدد که محتوم بود، ایدئولوژی به‌عنوان پلی میان سنت و تجدد در قلمرو اندیشه به یکه‌تاز میدان تبدیل شد... هنوز سنت همه‌ی توان و امکانات خود را از دست نداده است زیرا چنانکه هانا آرنت... توجه کرده است پایان سنت به‌ضرورت به معنای از میان رفتن تأثیر آن نیست، بلکه این خطر پیوسته وجود دارد که تماس سنت با ایدئولوژی... با آزاد کردن نیروی نهانیِ خود به نبردی دیگر دست زند.» اگر میشل فوکو با تاریخ‌نگاری اندیشه می‌کوشید تا «شرایط امکان علوم انسانی» را توضیح دهد، طباطبایی روش او را برای تبیین «شرایط امتناع علوم انسانی» در ایران به کار می‌گیرد.[1]

به نظر می‌رسد که سیر اندیشه‌ی طباطبایی پس از عبور از چند ایستگاه فلسفی و سیاسی به نقطه‌ی آغاز تجددگرایی در ایران بازمی‌گردد: یعنی به روایتی از ناسیونالیسم که در آثار تجددخواهانی چون میرزاآقاخان کرمانی و آخوندزاده شکل گرفت، و در مهم‌ترین رمان فارسی، بوف کور صادق هدایت، تبلوری ادبی یافت.

اما نگاهِ تاریخی میشل فوکو به اندیشه‌ی مدرن که در پی نمایان ساختن گسست‌ها، فاصله‌ها، فراموش‌شده‌ها، تهی‌گاه‌ها، پنهان‌ها و ازدست‌رفته‌هاست، در تقابل آشکار با رویکرد پدیدارشناختی تاریخ‌ستیزانه‌ی هانری کربن است که اندیشه‌ی ایرانی

---

[1] جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی در تمدن اسلامی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳، صص. ۳۵۷-۳۷۳

را از دورترین نقطه‌ی تاریخ تا امروز در روندی پیوسته و به‌دور از دست‌اندازی‌های محیط تاریخی و بستر زبانی و فرهنگی و فرایندهای سیاسی و اجتماعی می‌بیند، و به این ترتیب، «اسلام ایرانی» را تداوم طبیعی اندیشه‌ی ایرانشهری و حکمت خسروانی تلقی می‌کند که تا زمان ما هم‌چنان سینه‌به‌سینه منتقل شده و در میراثی مکتوب به ودیعت مانده است.

طباطبایی با ترجمه‌ی تاریخ فلسفه‌ی اسلامی هانری کربن تعلق خاطر خود را به دستاورد وی در ابداع «سنت» و روایت بدیعش از تاریخ اندیشه‌ی ایرانی نشان می‌دهد. طباطبایی کربن را «نخستین فیلسوف ایرانی» در عصر کنونی می‌خواند، چون کسی جز او تاکنون نتوانسته اندیشه‌ی ایرانی را در چارچوبی فلسفی طرح و فهم نماید. «ایران» کربن قلمرویی جغرافیایی–سیاسی نبود، بلکه به «ایده»ای فلسفی اشاره داشت که در بستر فرهنگ و تاریخی کهن و گسترده، پیوسته و جاودانه، بازتابیده است.

تاریخ اندیشه‌ی ایران پس از اسلام در قیاس با الگوی عقلانیت یونانی–اروپایی نموداری از «انحطاط» است، ولی اندیشه‌ی ایرانشهری، یعنی سنت ایران پیش از اسلام، در قالبی غیرتاریخی، اسطوره‌ای یا قدسی، قرار می‌گیرد و نوزایش آن به مثابه‌ی یگانه راه تجدد و خروج از وضعیت انحطاط و امتناع قلمداد می‌شود.

بازگشت به ایرانشهر

«بازگشت به ایرانشهر» عنوان شماره‌ی اول ماهنامه‌ی سیاست‌نامه (دی‌ماه ۱۳۹۴) است، نشریه‌ای که جواد طباطبایی مسئولیت ریاست شورای سیاست‌گذاری و مشاور علمی آن را بر عهده داشت. نوشتار طباطبایی با عنوان «کاربرد اسلوب تحول مفاهیم برای تدوین تاریخ ایران: ملاحظه‌ای نظری درباره‌ی ایران» در آغاز این نشریه نه تنها در حکم مانیفست سیاست‌نامه است، بلکه می‌تواند چکیده‌ای از اندیشه‌ی راهنمای طباطبایی در واپسین دوره‌ی فکری‌اش نیز به شمار رود.

طباطبایی باور دارد که تاریخ ایران به «ایدئولوژی» نیاز ندارد، زیرا وجه تمایز تاریخ ایران از تاریخ «کشورهای همسایه»«تاریخی‌بودن» آن است «یعنی نفور بودن تاریخ ایران از همه‌ی نظریه‌هایی که با آن سازگار نیست.» از دید وی، همسایگان ایران برای نوشتن تاریخ خود منبعی جز تاریخ ایران ندارند و جدا از آن نیازمند وام‌گرفتن از «مقولات علوم اجتماعی و علم سیاست جدید» هستند، در حالی که «مفاهیم تاریخ، ملیت و دولت ایران موادی را فراهم آورده است که بدون ارجاع به نظام مفاهیم جدید نیز می‌توان تاریخ ایران را فهمید.» تاریخ ایران پیش از عصر جدید با مفاهیمی چون «ملیت» و «ملی» قابل توضیح بوده، و تداوم آگاهی ملی ایرانیان تاریخ‌نگاری آن را بی‌نیاز از دستگاه مفاهیم علوم اجتماعی مدرن می‌سازد. او در جای دیگر می‌گوید ایرانیان همواره توانسته‌اند با خودآگاهی «ملی» در برابر هضم‌شدن در «امت» اسلام مقاومت کنند.[1]

[1] درباره‌ی ظهور مفهوم «ایران» در عصر جدید بنگرید به: محمد توکلی طرقی، تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، تورنتو، کتاب ایران‌نامه، ۱۳۹۵.

در این‌جا به نظر می‌رسد که سیر اندیشه‌ی طباطبایی پس از عبور از چند ایستگاه فلسفی و سیاسی به نقطه‌ی آغاز تجددگرایی در ایران بازمی‌گردد: یعنی به روایتی از ناسیونالیسم که در آثار تجددخواهانی چون میرزاآقاخان کرمانی و آخوندزاده شکل گرفت، و در مهم‌ترین رمان فارسی، بوف کور صادق هدایت، تبلوری ادبی یافت.[۱]

به نظر می‌رسد که نظریه‌ی «انحطاط» و «امتناع» همچون رویکردی سلبی به تاریخ، به تنهایی نمی‌توانست پشتوانه‌ای برای نوزایش فلسفی و گشایشی به سوی تجدد قلمداد شود. بدین رو، بارِ تعریف «هویت ایرانی» همه بر دوش تاریخ پیش از اسلام ایران می‌افتد، و اندیشه‌ی ایرانشهری که در گذشته شالوده‌ی «تمدن ایران‌زمین» قرار گرفته، دارای تمامی عناصر و مبادی لازمی فرض می‌شود که برای ساختن تمدن ایرانیِ نوین نیاز است.

بازگشت نوستالژیک به گذشته‌ای اتوپیایی البته پدیده‌ای مهم و شایسته‌ی مطالعه‌ی جدی است. فراتر از بحث دانشگاهی و نزاع نخبگان، ناسیونالیسمِ سکولار یا حتی اسلام‌ستیز، همچون واکنشی به ایدئولوژی اسلامی، در دو سه دهه‌ی اخیر جذابیتی توده‌ای یافته، و گستره‌ی گفتمانیِ چشم‌گیری را در رادیو و تلویزیون‌های برون‌مرزی، رسانه‌های اجتماعی و فضای مجازیِ فارسی به خود اختصاص داده است.

آثار جواد طباطبایی را به دو شیوه می‌توان خواند: یکی به قصد قبول یا ردّ آرای او، و دیگری به عزم فهمِ آنچه نوشته‌های او آشکارا می‌گویند، یا پنهان می‌دارند، یا می‌توانستند مجال طرح بیابند، اما در پسِ ناخودآگاه نویسنده، پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های او جامانده‌اند. میراث فکری طباطبایی، چه آثاری که در تبیین اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی یونانی–اروپایی نوشت، چه نوشتارهایی که در بیان دیدگاه‌ها و تأملات خود درباره‌ی ایران به قلم آورد، همه آموزنده‌اند، و بی‌گمان، هر اندیشه‌ای درباره‌ی ایران باید از فهم نقادانه‌ی اندیشه‌های پیشین آغاز کند، و جایگاه و موقعیت خود را ناظر به آن‌ها بسنجد و استوار سازد.

جواد طباطبایی و بازگشت به ایرانشهر -مهدی خلجی

سید جواد طباطبایی (۱۴۰۱-۱۳۲۴) را شاید بتوان اثرگذارترین و مناقشه‌برانگیزترین نظریه‌پرداز «ناسیونالیسم نوین» ایرانی خواند؛ اندیشمندی که می‌توان با آراء او موافق یا مخالف بود، اما در بحث از فلسفه‌ی سیاسی و تاریخ اندیشه‌ی ایرانی نمی‌توان دیدگاه‌هایش را نادیده گرفت. طباطبایی طی چهار دهه‌ی گذشته، کوشید تا به‌رغم ایدئولوژی اسلامیِ حاکم، هویت ایرانی را احیا و «ملیّت» و «ایرانیت» را در تقابل با مفهوم «امت اسلامی»، و واقعیت تاریخی و سیاسیِ کشورهای مسلمان از نو تعریف کند، و مبانی فلسفیِ سکولاری برای آن پی‌ریزد.

---

[1] در این باره بنگرید به: ماشاءالله آجودانی، هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم، لندن، فصل کتاب، ۲۰۰۶.

طباطبایی به‌رغم شناخت نزدیک و تأثیرپذیری‌اش از سیستماتیک‌ترین فراورده‌ی نظری اروپا، یعنی فلسفه‌ی هگل، و مبارزه با افکار و رویکردهایی که «ایدئولوژیک» می‌خواند، نه میراث فکری سراپا منسجمی بر جا نهاد، و نه از وسوسه‌های ایدئولوژیک سراسر در امان ماند.

مارکسیسم، همچون فلسفه‌ی انقلابی

نخستین اثر فارسی نشریافته‌ی طباطبایی ترجمه‌ی او از چند مقاله و مصاحبه‌ی لویی آلتوسر با عنوان **لنین و فلسفه** (اردیبهشت ۱۳۵۸) است. طباطبایی، برای مشاهده‌ی مستقیم جریان انقلاب از پاریس به کشور بازمی‌گردد. او پیشتر در فرانسه با فلسفه‌ی آلتوسر و خوانش او از مارکس آشنا شده و به جریان مارکسیسم اروپایی تعلق خاطر یافته بود. طباطبایی از همین منظر به نقد سازمان‌های چپ در ایران، از حزب توده تا سازمان فدائیان خلق می‌پردازد، و گرفتاری آن‌ها به فقر فلسفی را عامل عمده‌ی ناکامی‌های سیاسی ایشان ارزیابی می‌کند. در ایام انقلاب، طباطبایی که از نظر فلسفی همچون استادش فرانسوا شاتله (و به تعبیر ژیل دولوز) «ماتریالیستی تمام‌عیار» است، از قدرت‌گرفتن روحانیت و انقلابیون مذهبی سخت احساس نگرانی می‌کند، و می‌کوشد تا با آسیب‌شناسی فلسفی طیف چپ آن‌ها را از مخاطراتی که پیش رو دارند بیاگاهاند. او در مقدمه‌ی خود بر **لنین و فلسفه**، ادبیات مارکسیستی ترجمه‌شده به فارسی را دگماتیستی توصیف می‌کند و می‌نویسد: «آن نوع فلسفه‌ی مارکسیستی که در ایران شناخته شده عبارت است از ملغمه‌ای از اندیشه‌های فلسفی ایدئالیستی و یا تفکرات حاصل از ماتریالیسم مکانیک دوران روشنگری اروپا و پاره‌ای از تزهایی که به صورت دگم‌هایی ارائه شده‌اند. در این کتاب‌ها اغلب فرمول‌ها و معادلاتِ از پیش‌ساخته‌ای ارائه می‌گردد که به‌نوعی به تمامی سؤالات شناخته و ناشناخته‌ی بشری پاسخ می‌گویند. کافی است که این فرمول‌ها و معادلات فهمیده شوند تا مبارزان چپ به ایدئولوژی مارکسیستی مسلح شده و در خدمت انقلاب درآیند. بدین ترتیب ماتریالیسم به‌طوری مکانیکی در مقابل ایدئالیسم قرار می‌گیرد یعنی ماده جای معنا و یا ایده را گرفته و ماتریالیسم به متافیزیک ماده تبدیل می‌گردد.»

طباطبایی هشدار می‌دهد «امروزه اگر بحرانی در تفکر مارکسیستی وجود دارد یکی از دلایلش عدم توجه مبارزان به مسائل مهم تئوریک و فلسفی است. مصلوب نمودن مارکس و مومیایی ساختن لنین و قراردادن وی در مقبره‌ی بلورین امکان درک و فهم زنده و انقلابی مارکسیسم–لنینیسم را از ما سلب نموده و بالنتیجه مارکسیسم را که می‌خواست از تعبیر جهان بازایستاده و به تغییر انقلابی آن بپردازد به یکی از همان ایدئولوژی‌های "تعبیر جهان" تبدیل نموده که انقلاب تئوریک مارکس "گسستی" نسبت به آن ایجاد نموده بود.» او خواهان بازگشت به مارکس و لنین و کنار گذاشتن انبوه نوشته‌ها و تفسیرهای مارکسیستی است: «مارکسیسمی که از پنجاه سال به این طرف به ایران وارد شده رونوشتی است از اصلی که خود بسیار مغلوط و غیرعلمی و غیرمارکسیستی است.» مارکسیسم ایرانی دو عیب عمده دارد: «نخست اینکه اصل روسی یا اروپایی آن خود غیر مارکسیستی است» و دیگر آنکه «اغلب مترجمان و مؤلفان به هیچوجه فضای فرهنگی، علمی و فلسفی ایران را درک نکرده و به‌نحوی

خلاق به تفکر درباره‌ی مارکسیسم نپرداخته‌اند ــ یا بهتر بگوییم اصلاً به تفکر نپرداخته‌اند.» سپس می‌افزاید: «اگر امروزه ما قادر نیستیم در قلمرو فلسفی کاری جدی ارائه دهیم نه فقط به دلیل این است که فلسفه‌ی غربی را نمی‌شناسیم بلکه بیشتر به دلیل آن است که سنت فلسفی خودمان از فارابی تا ملاصدرا را نمی‌شناسیم.» اما لبه‌ی تیز نقد او از مارکسیسم ایرانی فراتر می‌گذرد و «آثار ضد مارکسیستی» را نیز دربرمی‌گیرد: «اغلب کسانی که سعی در رد مارکسیسم نموده‌اند نه تنها نتوانسته‌اند مارکسیسم را در سرچشمه‌ی آن پیدا نمایند (مثل علامه طباطبایی در **اصول فلسفه [و روش رئالیسم]**) بلکه حتی وقتی امکان این را داشته‌اند که به منابع اصلی رجوع نمایند از این کار سرسختانه ابا نموده‌اند (مثل مهدی سحابی [مهدی بازرگان] و شرکا در **علمی بودن مارکسیسم**)... و برای رد مارکسیسم به نوعی فلسفه‌ی ماقبل ملاصدرا رجعت نموده‌اند (متن [علامه] طباطبایی و حاشیه‌ی [مرتضی] مطهری **[اصول فلسفه و روش رئالیسم**]).

حکومت روحانیت انقلابی به رهبری آیت‌الله خمینی به‌سرعت استقرار می‌یابد، و طی مدتی کوتاه رقبای سیاسی خود، و پیش از همه، جریان چپ غیرمذهبی را سرکوب نموده، و با خشونتِ تمام برای همیشه از میدان بیرون راندند.

طباطبایی در این وضعیت از ایدئولوژی مارکسیستی فاصله می‌گیرد، و شکست قاطعِ ایده‌ی انقلاب را در آزمون تاریخی می‌پذیرد. او کمی پس از پیروزی انقلاب برای پایان تحصیلات و دفاع از رساله‌ی دکتری خود به پاریس بازگشت. در این دوره، وی کوشید تا به صورت‌بندی نوینی از بحران موجود دست یابد. سرانجام، تأملات پساانقلابی طباطبایی به او آموخت که برپایی جمهوری اسلامی به معنای شکست مشروطه است و در نتیجه، ناکامی پروژه‌ی تجدد در ایران را باید مهم‌ترین پرسش فلسفی قلمداد کرد.

«انحطاط» سنت و «امتناع» تجدد

از آغاز دهه‌ی شصت خورشیدی به این سو، مسئله‌ی مرکزی طباطبایی فهم فلسفی سنت و تجدد در سیاق تاریخی ایران معاصر است؛ زیرا از دید او نه نمایندگان سنت قادر به آگاهی فلسفی از سنت‌اند، نه تجددگرایان از دام «ایدئولوژی‌های زمانه» ایمن مانده و به درک فلسفیِ تجدد نائل آمده‌اند. به باور او نه سنتی‌های ما سنتی‌اند و نه مدرن‌های ما مدرن: «از آنجا که نه در سنت هستیم، که الزامات آن را بفهمیم، و نه در تجدد، بنابراین التقاط و ملغمه‌ای از اینها درست می‌کنیم و متوجه عوارض و پیامدهای آن هم نیستیم.» طباطبایی آگاهی را «مسئله‌ی ما» می‌خواند. مراد او از سنت مجموعه «مفاهیم و نظام‌های نظری» است که با تکیه بر آن جهان را می‌فهمیم: «مسئله‌ی رابطه‌ی سنت و تجدد این است که ما به چه ترتیبی به سنت آگاهی پیدا می‌کنیم» چون «ارتباط ما با سنت قطع شده است» و بر خلاف غربی‌ها سنت برای ما «سیال» و زنده نیست. طباطبایی، با استناد به نظریه‌ی هانا آرنت، سنتِ ناشناخته و وانهاده را همان اژدهای خاموش و مرده‌وارِ تمثیل مثنوی می‌داند که «از غم بی‌آلتی افسرده است.» طباطبایی تلویحاً اسلام‌گرایی حاکم را همان سنت اسلامی به ظاهر بی‌جانِ مهجوری

می‌انگارد که زیر آفتاب ایدئولوژی‌های مدرن زنده و جنبنده شده، و به اژدهای درنده‌ی آدم‌خواری همچون جمهوری اسلامی بدل گردیده است.

در این دوره، طباطبایی اولویت و ضرورت فلسفی را در «تاریخ‌نگاری اندیشه‌ی سیاسی ایران» می‌بیند؛ و مفهوم «انحطاط ایران» را در کانون دریافت و روایت تاریخی خود قرار می‌دهد. او انحطاط را خصلت ویژه‌ی اندیشه‌ی سیاسی ایران پس از اسلام می‌داند که در پی گسست‌های پیوسته از سنت عقلانی یونان باستان و دوری از سرچشمه‌های اندیشه‌ی ایرانشهری پدید آمده و به «تصلّب سنّت» انجامیده است. طباطبایی تاریخ‌نگاری انحطاط ایران را از آن رو ناگزیر می‌یابد که از دید او بدون آگاهی از این انحطاط امکان خروج از آن خیال باطل خواهد بود.

طباطبایی در تاریخ‌نگاری اندیشه‌ی سیاسی ایران به‌طرز تناقض‌آمیزی از یک‌سو تحت تأثیر بینش تاریخی و روش تاریخ‌نگاری کسانی چون میشل فوکوست و از سوی دیگر سخت مجذوب رویکرد فراتاریخیِ هانری کربن به سنت فلسفی ایران. طباطبایی در **تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران**، **زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران**، و **ابن خلدون و علوم اجتماعی**، بر ضرورت «پدیدارشناسی وجدان نگون‌بخت ایرانی» و «تأسیس نظریه‌ای از سنخ ایدئالیسم آلمانی از کانت تا هگل و البته به‌ویژه در نظریه‌ی آگاهی هگل» تأکید می‌ورزد و آگاهی تاریخی و اندیشیدن فلسفی را تنها از راه اذعان به «گسیختگی، به‌عنوان مفهوم بنیادین و آغازین هرگونه فلسفیدن» ممکن می‌انگارد: «در شرایط کنونی امتناع و وضعیت بحران و بن‌بست مزمنی که ایران‌زمین و تمدن ایرانی چند سده‌ای است در غرقاب آن فرورفته است، پرسش از بنیاد سنت و نقادی آن در بوته‌ی محک پرسش‌های دوران جدید و اندیشه‌ی تجدد چونان یگانه راهی است که در برابر ما قرار گرفته است.» او سخن هانا آرنت را یاد می‌کند که آنچه در عصر مدرن رخ داده در تاریخ بشر سابقه نداشته و با دستگاه مفاهیم فلسفی و سیاسی پیشین قابل فهم و توضیح نیست. طباطبایی می‌نویسد «با شکست جنبش مشروطه‌خواهی و تجدد که محتوم بود، ایدئولوژی به‌عنوان پلی میان سنت و تجدد در قلمرو اندیشه به یکه‌تاز میدان تبدیل شد... هنوز سنت همه‌ی توان و امکانات خود را از دست نداده است زیرا چنانکه هانا آرنت... توجه کرده است پایان سنت به‌ضرورت به معنای از میان رفتن تأثیر آن نیست، بلکه این خطر پیوسته وجود دارد که تماس سنت با ایدئولوژی... با آزاد کردن نیروی نهانیِ خود به نبردی دیگر دست زند.» اگر میشل فوکو با تاریخ‌نگاری اندیشه می‌کوشید تا «شرایط امکان علوم انسانی» را توضیح دهد، طباطبایی روش او را برای تبیین «شرایط امتناع علوم انسانی» در ایران به کار می‌گیرد.[1]

اما نگاهِ تاریخی میشل فوکو به اندیشه‌ی مدرن که در پی نمایان ساختن گسست‌ها، فاصله‌ها، فراموش‌شده‌ها، تهی‌گاه‌ها، پنهان‌ها و ازدست‌رفته‌هاست، در تقابل آشکار با رویکرد پدیدارشناختی تاریخ‌ستیزانه‌ی هانری کربن است که اندیشه‌ی ایرانی را از دورترین نقطه‌ی تاریخ تا امروز در روندی پیوسته و به‌دور از دست‌اندازی‌های محیط تاریخی و بستر زبانی و فرهنگی و

---

[1] جواد طباطبایی، **ابن خلدون و علوم اجتماعی در تمدن اسلامی**، تهران، طرح نو، ۱۳۷۳، صص. ۳۷۳-۳۵۷

فرایندهای سیاسی و اجتماعی می‌بینند، و به این ترتیب، «اسلام ایرانی» را تداوم طبیعی اندیشه‌ی ایرانشهری و حکمت خسروانی تلقی می‌کند که تا زمان ما هم‌چنان سینه‌به‌سینه منتقل شده و در میراثی مکتوب به ودیعت مانده است.

طباطبایی با ترجمه‌ی **تاریخ فلسفه‌ی اسلامی** هانری کربن تعلق خاطر خود را به دستاورد وی در ابداع «سنت» و روایت بدیعش از تاریخ اندیشه‌ی ایرانی نشان می‌دهد. طباطبایی کربن را «نخستین فیلسوف ایرانی» در عصر کنونی می‌خواند، چون کسی جز او تاکنون نتوانسته اندیشه‌ی ایرانی را در چارچوبی فلسفی طرح و فهم نماید. «ایران» کربن قلمرویی جغرافیایی–سیاسی نبود، بلکه به «ایده»‌ای فلسفی اشاره داشت که در بستر فرهنگ و تاریخی کهن و گسترده، پیوسته و جاودانه، بازتابیده است.

تاریخ اندیشه‌ی ایران پس از اسلام در قیاس با الگوی عقلانیت یونانی–اروپایی نموداری از «انحطاط» است، ولی اندیشه‌ی ایرانشهری، یعنی سنت ایران پیش از اسلام، در قالبی غیرتاریخی، اسطوره‌ای یا قدسی، قرار می‌گیرد و نوزایش آن به مثابه‌ی یگانه راه تجدد و خروج از وضعیت انحطاط و امتناع قلمداد می‌شود.

بازگشت به ایرانشهر

«بازگشت به ایرانشهر» عنوان شماره‌ی اول ماهنامه‌ی **سیاست‌نامه** (دی‌ماه ۱۳۹۴) است، نشریه‌ای که جواد طباطبایی مسئولیت ریاست شورای سیاست‌گذاری و مشاور علمی آن را بر عهده داشت. نوشتار طباطبایی با عنوان «کاربرد اسلوب تحول مفاهیم برای تدوین تاریخ ایران: ملاحظه‌ای نظری درباره‌ی ایران» در آغاز این نشریه نه تنها در حکم مانیفست **سیاست‌نامه** است، بلکه می‌تواند چکیده‌ای از اندیشه‌ی راهنمای طباطبایی در واپسین دوره‌ی فکری‌اش نیز به شمار رود.

طباطبایی باور دارد که تاریخ ایران به «ایدئولوژی» نیاز ندارد، زیرا وجه تمایز تاریخ ایران از تاریخ «کشورهای همسایه»«تاریخی‌بودن» آن است «یعنی نفور بودن تاریخ ایران از همه‌ی نظریه‌هایی که با آن سازگار نیست.» از دید وی، همسایگان ایران برای نوشتن تاریخ خود منبعی جز تاریخ ایران ندارند و جدا از آن نیازمند وام‌گرفتن از «مقولات علوم اجتماعی و علم سیاست جدید» هستند، در حالی که «مفاهیم تاریخ، ملیت و دولت ایران موادی را فراهم آورده است که بدون ارجاع به نظام مفاهیم جدید نیز می‌توان تاریخ ایران را فهمید.» تاریخ ایران پیش از عصر جدید با مفاهیمی چون «ملیت» و «ملی» قابل توضیح بوده، و تداوم آگاهی ملی ایرانیان تاریخ‌نگاری آن را بی‌نیاز از دستگاه مفاهیم علوم اجتماعی مدرن می‌سازد. او در جای دیگر می‌گوید ایرانیان همواره توانسته‌اند با خودآگاهی «ملی» در برابر هضم‌شدن در «امت» اسلام مقاومت کنند.[۱]

[۱] درباره‌ی ظهور مفهوم «ایران» در عصر جدید بنگرید به: محمد توکلی طرقی، **تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ**، تورنتو، کتاب ایران‌نامه، ۱۳۹۵.

در این‌جا به نظر می‌رسد که سیر اندیشه‌ی طباطبایی پس از عبور از چند ایستگاه فلسفی و سیاسی به نقطه‌ی آغاز تجددگرایی در ایران بازمی‌گردد: یعنی به روایتی از ناسیونالیسم که در آثار تجددخواهانی چون میرزاآقاخان کرمانی و آخوندزاده شکل گرفت، و در مهم‌ترین رمان فارسی، **بوف کور** صادق هدایت، تبلوری ادبی یافت.[۱]

به نظر می‌رسد که نظریه‌ی «انحطاط» و «امتناع» همچون رویکردی سلبی به تاریخ، به تنهایی نمی‌توانست پشتوانه‌ای برای نوزایش فلسفی و گشایشی به سوی تجدد قلمداد شود. بدین رو، بارِ تعریف «هویت ایرانی» همه بر دوش تاریخ پیش از اسلام ایران می‌افتد، و اندیشه‌ی ایرانشهری که در گذشته شالوده‌ی «تمدن ایران‌زمین» قرار گرفته، دارای تمامی عناصر و مبادی لازمی فرض می‌شود که برای ساختن تمدن ایرانیِ نوین نیاز است.

بازگشت نوستالژیک به گذشته‌ای اتوپیایی البته پدیده‌ای مهم و شایسته‌ی مطالعه‌ی جدی است. فراتر از بحث دانشگاهی و نزاع نخبگان، ناسیونالیسمِ سکولار یا حتی اسلام‌ستیز، همچون واکنشی به ایدئولوژی اسلامی، در دو سه دهه‌ی اخیر جذابیتی توده‌ای یافته، و گستره‌ی گفتمانیِ چشم‌گیری را در رادیو و تلویزیون‌های برون‌مرزی، رسانه‌های اجتماعی و فضای مجازیِ فارسی به خود اختصاص داده است.

آثار جواد طباطبایی را به دو شیوه می‌توان خواند: یکی به قصد قبول یا ردّ آرای او، و دیگری به عزم فهمِ آنچه نوشته‌های او آشکارا می‌گویند، یا پنهان می‌دارند، یا می‌توانستند مجال طرح بیابند، اما در پسِ ناخودآگاه نویسنده، پیش‌داوری‌ها و پیش‌فرض‌های او جامانده‌اند. میراث فکری طباطبایی، چه آثاری که در تبیین اندیشه و فلسفه‌ی سیاسی یونانی–اروپایی نوشت، چه نوشتارهایی که در بیان دیدگاه‌ها و تأملات خود درباره‌ی ایران به قلم آورد، همه آموزنده‌اند، و بی‌گمان، هر اندیشه‌ای درباره‌ی ایران باید از فهم نقادانه‌ی اندیشه‌های پیشین آغاز کند، و جایگاه و موقعیت خود را ناظر به آن‌ها بسنجد و استوار سازد.

اندیشه ایرانشهری، ابزاری در خدمت استبداد ایرانی –سلام اسماعیل پور فعال سیاسی ۱۵آبان ۱۴۰۱

به درازای قرن معاصر، ملت کورد در کوردستان ایران با خطر انحلال هویتی مواجه بوده است. این مهم را گفتمان ایرانشهری با آرمان‌گرایی آریایی–شیعی و با مکانیزم‌های سلطنت و حکومت اسلامی با محوریت فارسیسم علیه ملت کورد رهبری کرده است. در رابطه با خواستگاه، ماهیت و همچنین نوع نگرش این گفتمان از تئوری تا عمل، نسبت به ملت کورد، "مانشت

[۱] در این باره بنگرید به: ماشاءالله آجودانی، **هدایت، بوف کور و ناسیونالیسم**، لندن، فصل کتاب، ۲۰۰۶.اندیشه ایرانشهری / جواد طباطبایی / فلسفه سیاسی / مهدی خلجی / وبسایت آسو

حیدری" روزنامهنگار، با ارائه سوالاتی در این باره از "سلام اسماعیل‌پور" فعال سیاسی، این گفتمان را به چالش کشیده است که به آن می‌پردازیم.

خاستگاه نظری، تئوریک و تاریخی گفتمان ایرانشهری کجاست؟

باور و دیدگاه ایرانشهری از نحلههای عقیدتی زیرمجموعهی ناسیونالیسم دولتی فارسی یا به تعبیر خودشان ایرانی است که ریشه در متون دینی و خطمشی کشورداری دوران ساسانی دارد. به عقیدهی جواد طباطبایی، نظریه پرداز اصلی ایرانشهری، ساسانیان اولین سلسله در ایران هستند که ایرانشهر را به عنوان یک ایده ی سیاسی و هویت فرهنگی مطرح می‌کنند.

اما در واقع چیزی به نام هویت ایرانی منطبق با برداشت ایرانشهری‌های کنونی، ریشه در هیچ برهه ای از تاریخ کشور فعلی ایران یا ساسانیان، هخامنشیان و قس علی‌هذا نداشته و نخستین کسی که از ایرانشهر به عنوان یک تئوری سیاسی یاد کرده و می‌کوشد کل تاریخ ایران و حتی منطقه را در بستر آن مطالعه و برای مسائل آن نسخهپیچی کند، کسی نیست بجز همین سید جواد طباطبایی و اسلاف و پیشینیان وی از آخوندزاده گرفته تا برخی تحصیلکردگان عصر مشروطیت و پهلوی.

دو محور اصلی اندیشهی ایرانشهری عبارتند از: باور به سلطنت یک شاه آرمانی و وحدت دین و دولت یا همان ترکیب دو نهاد قدرت و شریعت. شاه آرمانی در ایدئولوژی ایرانشهری دارای فره ایزدی است و لذا ضرورتا به درجهی خدایگانی رسیده به عنوان انسانی خداگونه، نماینده و برگزیده خدا بر روی زمین، شناخته می‌شود که اصولا نیازی به مشروعیت تودهها یا مقبولیت بین اقشار و هیأت حاکمه و حتی نهاد روحانیت نیز ندارد زیرا خود شاه به عنوان صاحب شریعت و عین شریعت تعریف شده و فرمان، اراده و مصلحت وی، فرمان و اراده و مشیت یزدان دانسته می‌شود.

طباطبایی جایگاه پادشاهان ایران را همتراز با پیغمبران ادیان می‌داند. پس چنین پادشاهی که برگزیدهی خداست و به خواست او عمل می‌کند، عین شریعت یا قانون است و اصولا مردم در برابر وی جایگاهی جز اطاعت محض ندارند. اساسا در این دیدگاه، مردمی به عنوان گروهی ذیحق و ذیشعور وجود ندارند، بلکه یک کلیت قابل تعمیم به تمامی آحاد زیر پرچم امپراطوری به نام "ملت" جای مردم را می‌گیرد که برخلاف معنای مدرن امروزی ملت، در برابر پادشاه، کاملا مطیع و تکلیف‌محور بوده و شاید بسی مناسب‌تر می‌بود که از آن به عنوان "امت" تعبیر می‌نمودند تا ملت.

از نظر طباطبایی، بنیادی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایرانشهری، توأمانی دین و سیاست (دولت) بود که با الزامات سلطنت مطلقهی دوران اسلامی گره خورد و پیوند متداومی یافت. دقیقا به همین دلیل است که این بنیادی‌ترین مفردات به عامل اصلی مشروعیت بخشیدن به سلطهی سلاطین مستبد در کلیه سلطنت‌های مطلقه این دوران شد، زیرا دریافتی از توأمانی یا وحدت دین و دولت در اندیشهی سیاسی ایران باستان وجود دارد که می‌تواند توجیه هر نوع حکومت استبدادی باشد.

از سوی دیگر، از نظر طباطبایی، تاریخ ایران از آغاز تاکنون از ورای گسست‌هایی که در آغاز دوره اسلامی و از آن پس با چیرگی ترکان بر ایران زمین و یورش مغولان تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی ایجاد شده، تداوم خود را حفظ کرده و جوهر تاریخی و فرهنگی آن استوار و ثابت مانده است. همگونسازی و ذات‌باوری در افکار طباطبایی درونی شده و هژمونی‌طلبی و شوینیسم از پیامدهای منطقی "عقیده‌ی ایرانشهری" هستند.

این گفتمان چگونه، در چه وضعیتی و با چه هدفی ایجاد شد؟

اساسا ایدئولوژی، زادهی شرایط بحرانی جوامع، بن‌بست سیاسی و تضادهای دیالکتیکی ناشی از آن است که به تصادم شرایط عینی و واقعی با کانون‌های آرمانی ساخته و پرداختهی ایدئولوگ‌ها می‌انجامد که اغلب ریشه در گذشتهی تاریخی یا اساطیری داشته و رؤیای بازآفرینی آن در آینده را تعقیب می‌کند.

ایدهی برساخت یک ملت واحد جهت توجیه تشکیل دولت ملت ایرانی نیز در واقع نتیجه و پاسخی به شرایط پس از نخستین مواجههی ایرانیان با دنیای مدرن در جریان جنگ‌های ایران و روس و حیرت‌زدگی و حس تحقیر آنان پس از شکست‌های خفت‌بارشان در برابر غرب بود. ذهن ایرانی پس از این مواجههی دردناک نمی‌توانست علل واقعی به قهقرا رفتن یا به تعبیر کسانی همچون طباطبایی، انحطاط جامعهی ایرانی را به گونهای منطقی پذیرفته و توضیحی برای عقب‌ماندگی فاحش آن از قافلهی توسعه و پیشرفت ملت‌ها ارائه کند. لذا به فرافکنی و انداختن گناه این انحطاط به گردن این و آن دیگری روی آوردند. گفتمان ایرانشهری تأکید و اصرار خاصی روی اصالت دولت ایرانی، زبان فارسی و شاه آرمانی به عنوان مؤلفههای هویت ایرانی دارد و اساسا چشم بر نقش و جایگاه مردم در روند تاریخ و سیر حرکت جامعه می‌بندد، هویت‌های ملی مردم گوناگون ایران را انکار می‌کند و فراموش می‌کند که حلقهی گمشدهی تاریخ کهن و جدید ایران، نه اقتدار دولت و دین و پادشاه، بلکه آزادی بوده و اتفاقا به همین علت، برخلاف ادعای نظریه‌پردازان ایرانشهری، در کشمکش تاریخی جاری در روند تحولات ایران، همواره اصالت با نیروهای گریز از مرکز بوده نه دولت‌های اقتدارگرا. یعنی میل طبیعی حکومت‌ها و پادشاهان ایران به خودکامگی و سرکوب، باعث شده که همواره در شرایط عادی، جامعهی ایران دستخوش پراکندگی و متمایل به تشتت و تجزیه باشد، نه وحدت عملی و تئوریک. لذا اندیشهی ایرانشهری عملا خود به ابزاری در خدمت توجیه و تشدید واپسگرایی و خودکامگی موسوم به استبداد ایرانی تبدیل شده است.

مکانیزم‌های پراکتیزه کردن این اندیشه در جامعه را کدام‌ها می‌بینید؟

ظاهر امر این است که اندیشهی ایرانشهری ربطی به دین اسلام و ایدئولوژی حکومتی جمهوری اسلامی ندارد، اما با نگاهی به آرای طباطبایی پیرامون مذهب تشیع و گذشتهی تاریخی درهم تنیدگی دین و سیاست در ایران، درمی‌یابیم که از قضا ایدئولوژی مزبور نه فقط ابزاری مناسب برای حکومت و سیاست‌ورزان کنونی، بلکه روح واقعی حاکم بر مناسبات قدرت و دیوانسالاری و اهداف تعیین شدهی زمامداران رژیم کنونی ایران است. این باور معتقد است که دین (آیین زرتشتی در گذشته

و تشیع از دوران صفویه تاکنون) نقشی ایرانساز و مکمل پادشاهی ایرانی داشته و در کنار اینها، زبان فارسی زبان قدرت و سیاست و دانش و بوروکراسی است و به تعبیر آنان، تمامی اقوام تشکیل‌دهندهی ملت ایران، گرچه به زبان‌های خودشان صحبت می‌کنند، اما همواره در طول تاریخ به فارسی اندیشیدهاند. زیرا فارسی یگانه زبان اندیشیدن در حوزهی فرهنگی و سیاسی ایرانشهر بوده و هست و باید نیز تا ابد چنین بماند. بنابراین اگر به طور مختصر بخواهیم بیان کنیم، باید بگوییم که پادشاهی آرمانی یا همان حکومت ایدهآل ایرانشهری، مذهب حکومتی (تشیع) و زبان حکومتی (فارسی) سه مکانیزم عمدهی پراکتیزه کردن مالیخولیای ایرانشهری هستند که بقیهی مسائل و مکانیزم‌ها زیرمجموعهی آنها قرار می‌گیرند.

احزاب و جریان‌های مبلغ این گفتمان، جغرافیای ایران فرهنگی یا دولتشهر ایران را جغرافیایی از بخارا تا شامات و مصر عنوان می‌کنند، آیا این ادعا شرعیت بخشیدن به دخالت‌های حکومت جمهوری اسلامی ایران در کشورهای حوزه جغرافیایی ذکر شده نیست؟ شما این ادعا را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

یکی از نقاط ضعف اساسی در آرای ایرانشهری، ناروشنی و گنگ بودن مفهوم بسیار کلیدی "ایران" است. حتی بر خود طباطبایی هم دقیقا روشن نیست که "ایرانزمین" دقیقا کجاست، آیا حوزه‌ای است جغرافیایی یا دینی یا فرهنگی یا زبانی یا سیاسی یا نژادی یا قومی. لذا حوزهی شمول آن به اقتضای موضوع بحث و به دلخواه باورمندان این عقیده ناگهان تغییر یافته و به دلخواه باورمندانش دچار دگردیسی آنی شده و آنان را وادار می‌کند تا مدام از این شاخه به آن شاخه بپرند.

اصولا این ادعا ریشه در توهمات و برداشت‌های خودبرتربینانهای دارد که می‌خواهد به دیگران القا کند که اگر در روزگاری و مقاطعی از تاریخ، به عنوان مثال هخامنشیان یا ساسانیان توانستهاند تا شمال آفریقا پیشروی کنند، برای عظمت‌طلبان پارسی در قرن بیست و یکم موجد این حق است که مناطق مزبور را بخشی از ماترک اجدادی خود قلمداد کرده و کل شاخصههای هویتی و ارادهی سیاسی کنونی این ملت‌ها را انکار کنند. در حالی که اولا نه ساسانیان هیچ حقی برای ابدی ساختن سلطهی خود بر سرزمین‌های تحت فرمانشان داشتهاند و نه در عمل توانستهاند سلطهی دائمی و ثبات پایدار را در سرتاسر قلمرو خود برقرار نمایند، ثانیا معلوم نیست ایرانشهری‌های کنونی با کدام مدرک و سند خود را وارث راستین شکوه دربار یا تاریخ و تمدن ساسانیان یا هخامنشیان دانسته و دیگران را وارث بردگی و دورههای زوال و انحطاط وانمود می‌کنند. این دیدگاه نه به تجارب تاریخی توجه دارد و نه اصولا نقشی برای مردم به عنوان بازیگران عرصهی سیاست قائل است. از میان تحولات، واقعیت‌ها و فراز و نشیب‌های تاریخ ایران و بلکه جهان منشیان ایرانشهری صرفا چند سکانس خاص را به عنوان چکیدهی تاریخ دستچین نمودهاند که طی آنها داریوش هخامنشی یا شاپور یا انوشیروان ساسانی فاتحانه پا بر گلوی گئومات و والریانوس رومی و مزدک می‌گذارند و بقیه چیزی نیست جز انحطاط و بربریت که ارزش توجه ندارد.

آیا گفتمان ایرانشهری در کوردستان توانسته به هدف خود برسد؟ اگر بله، دلایل آن چیست؟ اگر نه علت چه بوده است؟

بدون هیچ تردیدی اگر این گفتمان اکنون در کوردستان به هدف از پیش تعیین شدهی خود رسیده بود، اینک نه جنبشی در کوردستان در جریان بود و نه رژیم‌های حاکم بر تهران برای حضور در صحنهی سیاسی و اجتماعی کوردستان نیازی به میلیتاریزم افسارگسیخته و خیمهشب‌بازی‌های پرهزینهی سیاسی و فرهنگی داشتند. کوردستان هم‌اکنون نیز شاهد عمیق‌ترین گسل مشروعیتی و صحنهی بزرگترین تقابل رژیم با جبههی وسیعی از فعالان مدنی و سیاسی و طیف گستردهای از مطالبات دموکراتیک و ملی مردم کوردستان است. پاسخ مردم کوردستان به فراخوان‌های اعتراضی احزاب مبارز خود و آمار بالای زندانیان و اعدامیان سیاسی کورد در ایران، گواهی بر عدم نتیجهگیری مطلوب رژیم‌های حاکم بر تهران از تعقیب این سیاست و گفتمان بوده است. با این حال چنین نیز نبوده است که گفتمان ایرانشهری و ایدههای موازی با آن هیچ زیان و آسیبی در کوردستان به جای نگذاشته باشند. حقیقت این است که این ایدئولوژی یکی از چالش‌های پیش روی بالندگی و نضج هویت ملی و فراگیری بیشتر فرهنگ مقاومت در کوردستان بوده است. معتقدم که گسترش شهرنشینی و فراگیری سیستم‌های ارتباطی و کانون‌های تبلیغاتی رسانهای و آموزشی مروج هویت و فرهنگ رسمی حاکم، تأثیرات مخربی بر هویت و روح ملی مردم در کوردستان داشته و کوردستان هم اکنون عرصهی یک کشمکش هویتی بزرگ است که برای پیروزی در آن باید به سلاح‌های فکری و سخت‌افزار لازم برای پیروزی در چنین کشمکشی مجهز شد.

از آنجا که برخی مفسران سیاسی، این گفتمان را هویت نوین ایرانیان در کلیت اقتصادی- سیاسی معاصر نام می‌برند. دیدگاه شما نسبت به آن چگونه است؟

ببینید، تعریفی که ما از ایرانی بودن داریم با تعریفی که یک ایرانشهری در این رابطه ارائه می‌کند، قطعا متفاوت است. اگر آنها می‌خواهند نام این ایدئولوژی را هویتی نوین بگذارند، با دو مشکل روبرو هستند: اول این که ایرانشهر به عنوان یک هویت، تنها برای بخشی از فارس‌ها و معدودی از افراد ملل غیر فارس در داخل جغرافیای کنونی ایران ایدهای قابل درک و مفهومی قابل دفاع است و در خارج از ایران هم همانند اتومبیل‌های تولیدی صنایع رژیم، خریدار قابل عرضی ندارد و اصولا هیچ ملتی سرفرازی و استقلال کنونی خود را فدای توهمات ایرانشهری یا انترناسیونالیسم مذهبی هژمونی‌گرایانهی صادره از تهران نمی‌کند. درثانی، چطور می‌توان نام "هویتی نوین" بر یک ایدئولوژی نهاد که به باور خودش، یک "هویت تاریخی و ازلی" است که درصدد احیای گذشتههای تاریخی یا اساطیری بوده و راه حل مشکلات کنونی یا آنچه را که مشکلات کنونی می‌داند، نه در آینده، بلکه در تاریخ موهومی می‌داند که خود بدان باور دارد. اینجاست که حتی به عقیدهی داوود فیرحی، از شاگردان طباطبایی نیز احیای ایرانشهر، هم‌سنگ احیای خلافت، مخاطره‌انگیز است. وی این ایدئولوژی را بیشتر گسل‌ساز می‌داند تا مرهمی بر بحران ایران.

این گفتمان ادعا دارد که ایران به صورت تاریخی ملتی واحد بوده است، به همین دلیل توانسته در مقاطع مختلف دولت‌های خود مانند هخامنشیان و صفویان را تشکیل دهد. به نظر شما آیا خواست و اندیشه دولت-ملت کوردی می‌تواند در رقابت با اندیشه ملت-دولت این گفتمان جوابگو باشد یا آیا بهتر نیست کورد به مانند آنها اندیشه ملت-دولت را در پیش گیرد؟

اصولا انتساب حکومت‌های هخامنشی و صفوی به ملتی به نام ایران که گویا قبل از ظهور دولت در ایران وجود داشته و دولت -ملت خود را ایجاد نموده، نوعی نعل وارونه زدن است. اگر ملتی به نام ایران وجود داشته، چرا این ملت در بخش عظیمی از تاریخ خود، هویت خود را فراموش کرده و برای سدهها حتی در شرایط ضعف اقتدار خلفا نیز یک دولت ملی واحد تشکیل نداده که هیچ، بلکه حکمرانان این جغرافیا حتی در عداوت با یکدیگر پای دشمنان خارجی را به جغرافیای ملیشان باز کرده و از کشتههای یکدیگر پشتهها ساختهاند؟ واقعیت این است که در ایران هرگز ملت واحدی وجود نداشته که با ارادهی خود دولتی را تشکیل دهد، بلکه خودکامگی و استبداد داخلی یا هجوم و سلطهی تحمیلی جنگ‌سالاران خارجی مهمترین عامل شکل‌گیری دولت‌های فراگیر و واحد در آن بوده است و هرگاه چنین فشاری از دوش مردم برداشته شده، به وضعیت پراکنده و متنوع خود بازگشته و پرچم استقلال مناطق و ایالات خود را جداگانه برافراشتهاند. بنابراین وضعیتی که از آن بهعنوان ملت تاریخی ایران تعبیر می‌شود، توهم و جعل آشکاریست که با اهداف سیاسی و ایدئولوژیک انجام می‌گیرد. اساسا اگر پای ملت تاریخی واقعی واحدی در میان بود، لزومی نداشت که هراس از کابوس تجزیه، خواب بر چشمان سیاستگذاران حکومت‌ها و نخبگان سیاسی مرکزگرا حرام کند و چیزی به نام تبعیض بین مناطق، منطبق بر گسل‌های فرهنگی و هویتی نمی‌بود. بنابراین، نمی‌توان گفت که ایدهی ایرانشهری الگوی مناسبی برای ملت کورد است، زیرا ناسیونالیسم کورد بر خلاف الگوی ایرانشهری، مبتنی بر ارادهی سیاسی مشترک، پذیرفتن تنوعات فرهنگی و متکی به اشتراکات تاریخی و هویتی واقعی بوده و به اصطلاح روی پای خودش ایستاده نه اینکه بر گردهی دیگران سوار شود، نهایتا نیز معطوف به حق تعیین سرنوشت به عنوان یک حق دموکراتیک است که ازلیت سلطه و نفی و انکار هویت و حقوق ملت‌های همسایه در آن محلی از اعراب ندارد.

سیدجواد طباطبایی و نگرانی برای ایرانشهر- *جویا آروین* - ۱۰ فروردین ۱۳۹۶

پرسمانی به نام «ایران» در اندیشه‌ی سید جواد طباطبایی جایگاهی کانونی دارد. این ویژگی در اندیشه‌ی هیچ یک از دیگر روشنفکران دیده نمی‌شود.

قیقه

در تاریخ معاصر همواره اندیشه‌ورانی از پهنه‌ی آذربایجان بوده‌اند که درباره‌ی یگانگی و یکپارچگیِ ایران‌زمین نگران بوده و بر انگاره‌هایی چون «وحدت سرزمینی» پای فشرده‌اند، گرچه اندک‌شمارانی همچون پیشه‌وری‌ها هم از همین پهنه بوده‌اند که ناسازگاری پیشه کرده و ساز جدایی نواخته‌اند. برای نمونه به یاد آوریم احمد کسروی را که برای همبستگی و یکپارچگیِ ایران سخت اندیشناک بود و یک‌تنه به پاسداری از ایران‌زمین و زبان و خرد در آن همت گماشت تا جایی که جان خویش را هم در این راه از کف داد. اکنون نیز، در میان اندیشه‌وران و روشنفکران ایرانی، پافشاری بر تمامیت ارضی ایران و وحدت سرزمینی بیش از همه در اندیشه‌ی سید جواد طباطبایی نمود می‌یابد، و این البته جای بسی ژرف‌اندیشی دارد: نه‌فقط اینکه چرا روشنفکرانی چون طباطبایی همچو دلنگرانی‌هایی دارند بلکه نیز اینکه چرا دیگر روشنفکران همچو دلنگرانی‌هایی ندارند.
سیدجواد طباطبایی

روشنفکری و مسئله‌ی ملیت

پرسمانی به نام «ایران» در اندیشه‌ی طباطبایی جایگاهی کانونی دارد و این ویژگی در هیچ یک از دیگر روشنفکران دیده نمی‌شود، نه آنانی که خویش را روشنفکر دینی می‌خوانند و نه آنانی که روشنفکران سکولار به شمار می‌آیند. در یک سو، روشنفکران سکولار که بیش‌تر بر اندیشه‌های غربی در دوران مدرن تکیه دارند چنان سخن می‌گویند که گویی مخاطب‌شان انسانی جدا از هر سرزمین و فرهنگ و ملیتی است. البته جالب است که چنان انسانی بیش‌تر به مردمانی در اروپای غربی همانند است تا به مردمانی از هر فرهنگ دیگر! چنین می‌نماید که بسیاری از روشنفکران غیردینیِ لیبرال به انسان چونان انسان می‌نگرند — نگرشی که برای مثال اندیشمندی چون کانت و بسیاری دیگر همچون او در دوران مدرن داشتند. انسان برای روشنفکر غیردینیِ لیبرال انسانی جهانی است چنان‌که تاریخ انسان هم برای او در پویشی جهانی و گریزناپذیر است. جالب است که، در میان روشنفکران غیردینی، روشنفکران چپ هم گویا از اساس با ملیت سر ستیز دارند و آن را یکی از بافته‌های دوران مدرن می‌شمارند. این گروه گویا همچنان به حاکمیت جهانی می‌اندیشند که آن را از رنگ و بوی هرگونه منافع منطقه‌ای و جغرافیایی آزاد می‌پندارند. در سوی دیگر، روشنفکران دینی نیز معمولاً چنان سخن می‌گویند که انگار مخاطب‌شان انسان مسلمان سوای از هر فرهنگ و سرزمینی است. نگرش جهانی در این دسته هم در شکل انگاشت‌هایی چون «امت‌گرایی» و «حکومت جهانی» نمود می‌یابد.

در مقابل همه‌ی این رهیافت‌ها، طباطبایی مسئله‌ی ایران را پیش می‌کشد و این نکته را طرح می‌کند که ایران به جای خود نیازمند نظریه است:

«درگذشته چون ما تا حد زیادی مثل ماهی در آب بودیم، به ایران به عنوان یک کشور و بیشتر از آن به عنوان یک حوزه فرهنگی بسیار بزرگ اصلا فکر نمی‌کردیم و به این نمی‌پرداختیم که ایران چی هست و معمولا در موردش بحث نظری مهمی نکرده‌ایم، اگرچه منابع گذشته ما پر است از اشارات و کنایه‌های بسیار جالب توجه به ایران. اما در دهه‌های اخیر و در سال‌های اخیر اتفاقاتی هم در داخل و هم در خارج ایران رخ داده و ما ناچار هستیم که بار دیگر درباره ایران بحث کنیم. یعنی این پرسش که چرا ایران نیازمند یک نظریه است؟ »[1]

مسئله‌ی ایران و سنت‌پژوهی

یک جلوه از اندیشه‌ورزی درباره‌ی مسئله‌ای به نام «ایران» را در کندوکاوهای طباطبایی در «سنت» می‌توان سراغ گرفت. شاید بی‌وجه نباشد اگر بگوییم در میان روشنفکران ایرانی پژوهش درباب سنت را فقط در اندیشه‌ی طباطبایی می‌توان یافت. سنت (ترادад) چیزی ست که به یک جامعه ترا داده شده و بر زیست‌جهانِ او — بر ذهن و زبان و اندیشه‌ی او — هنایش و تأثیر دارد. در نبودِ درک درست و نقادانه از سنت، هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند راه خویش را به سوی آینده به‌درستی ترسیم کند. اما آنچه به جامعه‌ی ایرانی ترا داده شده چیست؟ این پرسشی است که فقط طباطبایی به‌جد در پیِ یافتن پاسخی به آن بوده است. بی‌شک هر نگرش هنجارین و هر بایدی برای جامعه‌ی ایران نیاز به درک درستی از سنتی دارد که به اکنونِ ایران انجامیده است.

سنتی که به جامعه‌ی کنونیِ ایران ترا داده شده است البته سرچشمه‌ای در اسلام دارد و سرچشمه‌ای هم در اندیشه‌ی نوین که در باخترزمین پا گرفته است، اما ناسازوار و بی‌معنا ست که بگوییم این سنت هیچ پایه و مایه‌ای از اندیشه و فرهنگ ایرانی ندارد، چنانکه گویی انسان ایرانی فقط از این و آن گرفته و از خود هیچ نقشی بر جای نگذاشته است. جالب است که همان روشنفکران دینی که معمولاً از قرائت‌های مختلف از شریعت دفاع می‌کنند مواجهه خاص ایرانیان با اسلام و درک و خوانش ایرانی از اسلام را نادیده می‌گیرند. برای نمونه بنگرید به آنچه مصطفی ملکیان در واکنش به طباطبایی می‌گوید:

«من نمی فهمم این ایرانی بودن مؤلفه هایش چیست؟ ما ایرانی‌ها در چه چیزی فرق می کنیم با دیگران که آن را مؤلفه های ایرانی می شماریم. بنابراین اولین اشکالم این است که تجدد نمی تواند ایرانی بشود زیرا تجدد از آن رو که تجدد است نمی تواند رنگ جایی را به خود بگیرد. و اگر هم فرض کنیم بتواند رنگی بگیرد چه رنگی را می توانیم ما ایرانی‌ها به تجدد بزنیم؟ ایرانی بودن ما چه چیزی در ما ایجاد کرده است که متفاوتمان کرده است با عربها یا ژاپنی ها».[2]

---

[1] سید جواد طباطبایی: حفظ وحدت سرزمینی ایران سیاسی یک وظیفه است .«سایت تابناک»

[2] نقد پر سرو صدای ملکیان بر دیدگاه سید جواد طباطبایی .«سایت آفتاب‌نیوز»

اما، برخلاف ملکیان، طباطبایی پیشاپیش به پرسمان ایران پاسخی نمی‌دهد بلکه آن را چون پهنه‌ای گشوده برای پژوهش پیشاروی ما و خویش می‌گذارد. شاید سازمایه‌های ایرانی خود را در واکنش به سازمایه‌های اسلامی نشان داده است؛ شاید آنها را بتوان در تصوف ایرانی سراغ گرفت؛ شاید در گستره‌ی پرپهنای ادبیات فارسی باید آنها را جست. در هر حال، اما، نباید پیشاپیش آنها را یکسره و یکجا ناموجود پنداشت.

تداوم

یک کلیدواژه در رهیافت طباطبایی «تداوم» است که در هسته‌ی خود تداومِ شکلی از اندیشه قلمداد می‌شود و در جلوه‌ی بیرونی‌اش در شکل تداوم یک سرزمین، یک فرهنگ، و یک زبان نمود می‌یابد. طباطبایی می‌گوید:

«تداوم ایران، تداوم یک اندیشه است. چه اتفاقی افتاده که در ایران زبان فارسی از بین نرفته است؟ چه چیزی در این میان مقاومت می‌کند؟ چون زبان فارسی صرفا یک زبان نیست و عنصر مقاومتش تنها به دلیل خود عناصر زبان نبود بلکه به خاطر چیزی بود که درون آن بیان می‌شد و آن اندیشه ایرانشهری بود».

طباطبایی تداوم تاریخیِ ایران را در مقایسه با یونان به این صورت توضیح می‌دهد:

«یونانیان نخست دشمنی به نام ایران برای خود ساختند و سپس خود را در آیینه آن دیدند و توضیح دادند؛ ما آنیم که ایران نیست. یونانیان روی این تز تنیده‌اند. از این‌رو یونانی که در اروپای کنونی هیچ اهمیتی ندارد تا به این حد برای اروپایی‌ها مهم است؛ چراکه تمدن اروپایی برای تبیین خود دست به جعل تاریخی می‌زند و مدعی می‌شود نطفه‌اش در یونان بسته شده. در این میان ما با تداوم عجیب ایران روبه‌رو هستیم. اگر بخواهیم آن را با یونان مقایسه کنیم، یونان، جهان باستان دارد اما دنیای جدید ندارد به معنایی که ما بعد از سقوط ساسانیان جهان اسلامی داریم. اما این تداوم آنگونه که در ایران هست در یونان وجود ندارد. این تداومی که یونان را وارد اروپا کرده تا اروپا را توضیح دهد تا حد زیادی امری جعلی است؛ درواقع یک نظریه‌پردازی است که بر تاریخ یونان صورت گرفته. از این‌رو تداوم تاریخ ایران به بقای ایران گره خورده و یک معضل است».

گرچه دشوار نیست نوعی تداوم سرزمینی و فرهنگی را بازشناسیم، تداوم نوعی اندیشه را که در ارتباط با ایران باشد به‌سختی می‌توان بازشناخت. بی‌گمان ابهام‌های زیادی در این باره در دیدگاه طباطبایی هست و روشن نیست که این ابهام‌ها را تا چه اندازه باید به آغازگریِ او ربط داد و تا چه اندازه به سرشت خود مسئله.

روان‌کاویِ تاریخی

به نظر می‌رسد بتوان رهیافت جواد طباطبایی را رهیافتی ملیت‌محور دانست، رهیافتی که یک واحد فرهنگی–تاریخی را مبنای خود قرار می‌دهد. با این حال، اما، به‌سختی می‌توان رهیافت ایرانشهریِ طباطبایی را نوعی ملیت‌گرایی در معنای متعارفش به شمار آورد. در روزگار جهانی‌شدن و جهانی‌کردن انگار هر سخنی که رنگ و بویی از ملت دارد دیگر بی‌معنا و بی‌وجه شده باشد؟ اما، همزمان با روند جهانی‌شدن/کردن، گفتمان تنوع و تفاوت هم گسترانده می‌شود، که گرچه می‌تواند ظرفیت‌های

ملیت‌گرایی را آزاد کند اما همچنین به جای خود می‌تواند در شکل‌هایی چون قوم‌گرایی با ملت‌گرایی ناسازگار افتد. این واقعیت که بسیاری از روشنفکران دیگر روی خوشی به رویکردهای ملیت‌گرا نشان نمی‌دهند نیز به همین سان بر بنیادهای دوگانه و ناهمساز استوار است: از یک سو روندِ فراگیرِ جهانی‌شدن و از دیگر سو فراگیریِ گفتمان تنوع و تفاوت. درباره‌ی روشنفکران ایرانی هم کوچک‌شماریِ رهیافت‌های ملیت‌محور از این دو سرچشمه‌ی متفاوت مایه می‌گیرد. با این همه، واقعیت این است که بسیاری از مردمان جهان همچنان خود را در کالبد ملت‌ها تعریف می‌کنند. چه در میان روس‌ها باشد یا ایتالیایی‌ها، ژاپنی‌ها، یا مکزیکی‌ها، ملی‌گرایی همچنان اصلی‌ترین رکن در هویت‌بخشیِ فرهنگی و سیاسی است.

وقتی همه‌ی ملاحظه‌هایی را که هم‌اینک به‌اختصار طرح شد کنار بگذاریم، و وقتی همه‌ی ابهام‌های نظری را که دیدگاه طباطبایی را فرا گرفته موقتاً نادیده بگیریم، توجه‌مان جلب خواهد شد به آنچه رهیافت او را ضرورت می‌بخشد. ضرورتِ رهیافت طباطبایی پیش از هر چیز نوعی ضرورت پژوهشی است: ضرورت پژوهش در سنت. این ضرورت است که ما را از نسخه‌پیچی‌های توخالی و هنجاریِ صرف بازمی‌دارد. ضرورت پژوهش در سنت به معنای یافتنِ سازمایه‌های نهان در سنت ایرانی است: نوعی روانکاوی تاریخی است که برای درمان بایسته است. در این صورت، «نگرانی» برای ایرانشهر را باید نه به معنای ظاهریِ آن بلکه به معنایی معرفتی گرفت: به معنای نگریستن و درنگریستن.

آزادی بیان و منافع ملَی: نقدی بر مقاله«روشنفکران علیه ایران » جواد طباطبایی- میثم بادامچی ۱٦ اسفند۱۳۹۵

نکته‌ای که لازم است در مورد بحث آن شود و نگارنده در مورد آن با طباطبایی اختلاف نظر دارد، شرایط تحصیل واقعی وحدت ملَی ایرانیان از تمام اقوام و زبانهاست .

دکتر جواد طباطبایی مدتی قبل در نشریه سیاست‌نامه مقاله‌ای نوشت با عنوان" روشنفکران علیه ایران: درباره مواجهه روشنفکری ایرانی با منافع ملی. " این مقاله که در نقد برخی نظریات استاد مصطفی ملکیان و دکتر صادق زیباکلام در باب ملی‌گرایی (یا فربه‌ملی‌گرایی به تعبیر نویسنده) نگاشته شد حاوی نکات مهمی بود که به رغم سروصدا به اندازه کافی مورد موشکافی قرار نگرفت. در این مقاله، در ادامه مقالات" نقدی بر نظر جواد طباطبایی در مورد آموزش زبان ترکی"، و" حقوق اقلیت‌ها همچون پاسخی به ملت‌سازی: چندفرهنگ‌گراییِ کیملیکا در برابر ملّی‌گرایی جواد طباطبایی "برآنم که نقدهای طباطبایی بر امثال ملکیان و زیباکلام را بررسی کنم.
پیشاپیش بگویم مقاله طباطبایی حاوی جمله‌ای است که نگارنده بسیاربا آن موافق است و آنرا نقطه اتکای گفت‌وگوی خویش و طباطبایی می‌داند:
«آنان که خود را متولی کثرتها می‌دانند، برای اینکه بتوانند سهمی در این گفت‌وگوی ملی داشته باشند، نخست و بلاشرط، باید وحدت ملَی را بپذیرند.» (ص. ۲۴)

نکته‌ای که لازم است در مورد بحث آن شود و نگارنده در مورد آن با طباطبایی اختلاف نظر دارد، شرایط تحصیل واقعی وحدت ملَی ایرانیان از تمام اقوام و زبانهاست. نگارنده عدالت را شرط لازم چنان وحدتی می‌داند، ولی در آثار طباطبایی مقوله عدالت در مواجهه با تکثر قومی تا حد زیادی مغفول است.
آگهی

روشنفکران تکثرگرا همچون دشمنانِ ایران؟

طباطبایی مقاله را با این جمله آغاز می‌کند که در ایران همه چیز «متولی» دارد جز خود ایران. از لحن مقاله پیداست که طباطبایی خود و کسانی که مانند او می‌اندیشند را متولی حفاظت از وحدت ایران در برابر رویش مطالبات قومیِ دارای گرایش گریز از مرکز می‌داند. طباطبایی خود و همفکرانش را «لاقبایان ممالک محروسه و وطن خواهان» و اندک شمارانی که «نجات میهن را برتر از رستگاری روح خود می‌دانند» معرفی می‌کند و می‌نویسد: «با گذشت زمان، با بسط یدی که که نیروهای گریز از مرکز در همه عرصه‌ها یافته اند، من برآنم که نمی‌توان نسبت به بی متولی ماندن ایران بی اعتنا ماند. آن‌چه پیوسته ایران کم نداشته دشمن بوده است، اما با "تبه شدن مزاج زمانه" دشمنان بیرونی به درون نقل مکان و جا خوش کرده‌اند.» (ص. ۲۱)

یعنی چون ایران بدون متولی مانده، باید دست به کار شد و پیش از ازهم پاشیدن شیرازه امور کشور را نجات داد. او آشکارا روشنفکرانی که نظریات تکثرگرا و چندفرهنگی را رواج می‌دهند همچون دشمنانی می‌خواند که از درون تاروپود ایران را از هم می‌گسلند و باید در برابرشان ایستاد. اگر مغول و تیمور از بیرون به ایران حمله کرد، این روشنفکران، که آشنانمایی بیگانه هستند، از درون ایران را فاسد می‌کنند. چنین روشنفکرانی چون دزدانی هستند که با چراغ آمده‌اند: «با وزیدن بادهای سَموم، امروز، ایران، با شیره جان خویش، دشمنی در درون پرورده است که بیگانه‌ای در درون و آشنایی بیگانه است. یعنی دزدی با چراغ آمده! » (ص. ۲۱) اگر مغولان در سایه فرهیختگی فرهنگ ایران پناه گرفتند و «خوی پلنگی را رها کردند»، این دشمنان فرهنگی و این روشنفکران «از ادب و آداب ایرانی می‌گریزند.» (ص. ۲۱)

در نظر طباطبایی ایران همواره همچون نگینی بوده که بلاهای بسیار اطرافش را همچون انگشتر حلقه کرده اند، یعنی ایران همواره در معرض تعرض دشمنان بیرونی بوده است. با این همه، همواره در طول تاریخ، «جبهه درون چنان استوار و نیرومند بود که حتی اگر در پیکار نظامی شکست می‌خورد، در جنگ فرهنگی هزیمت در سپاه بی‌فرهنگ دشمن می‌افکند.» (ص. ۲۲) دشمنان درونی حتی به فرض وجود، «جز توان ایذایی» نمی‌توانستند داشته باشند. به ولی با تبه شدن مزاج زمانه، و دگرگونی در «مناسبات منطقه و رابطه نیروها[ی قومی] در درون مرزها» در دهه‌های گذشته – احتمالاً دوران پس از پایان جنگ سرد مد نظر طباطبایی است –، «دشمنان در بیرون مرزهای کشور، از طریق عاملان داخلی خود، میدان پیکار را به درون مرزهای ایران انتقال دادند.» (ص. ۲۲) یعنی ملکیان و زیباکلام چون از حقوق اقلیت‌ها دفاع می‌کنند، عامل و کنشگر دشمن خارجی هستند!

من از خواننده می‌پرسم آیا این سخنان روشنفکرستیز دکتر طباطبایی شامل نوعی بیگانه هراسی پررنگ نیست؟ آیا احزاب دست راستی اروپا – مثلاً ماری لوپن در فرانسه – یا گروه‌های دست راستی که در انگلستان خواستار خروج از اتحادیه اروپا و طرفدار برگزیت بودند از چنین ادبیاتی برای به حرکت درآوردن نیروهای خود استفاده نمی‌کنند؟ آیا ترامپ در دوران مبارزات انتخاباتی‌اش که وعده ساختن دیوار میان آمریکا و مکزیک برای جلوگیری از ورود مهاجران داد، چنین ادبیاتی در مورد اقلیت‌ها و اسپانیایی تبارها به کار نگرفت؟ آیا بخاطر چنان ادبیاتی نیست که امروز ترامپ این همه از سوی رسانه‌ها و روشنفکران آمریکا مورد طعن و نقد است؟

طباطبایی در بخش دیگری از همین مقاله می‌نویسد تئوریهای جدید در مورد مرکززدائی، که روشنفکران آلمان، فرانسه، ایالات متحده، و... تولید کرده اند، به ایران نامربوط است، چون «این کشورها، به درجات مختلف، نیرومندترین دولتهای ملّی متمرکز نیز هستند و، چون دولتهای ملّی متمرکز هستند، می‌توانند در مواردی عدم تمرکزهایی را تحمل کنند.» (ص. ۲۴) طباطبایی می‌نویسد: «از ناحیه بیست تا سی میلیون اسپانیایی تبار مقیم ایالات متحده آمریکا هیچ خطری نمی‌تواند دولت مرکزی آن کشور را تهدید کند. وضع ایران با هیچ یک از این کشورها قابل مقایسه نیست.» (ص.۲۴؛ تاکید از من) همین استفاده از عبارت «خطر» در مورد اسپانیائی تبارهای آمریکا بی شباهت به ادبیات ترامپ نیست، گرچه کاملاً ممکن است این شباهت اتفاقی باشد.

در مورد بریتانیا هم مواضع متناقضی در مقاله طباطبایی هست. ایشان از یک طرف در نقد زیباکلام که در انگلستان درس خوانده به طعنه می‌نویسد: «آن که دیروز زیر علم بستن دانشگاه سینه می‌زد، در یکی از خلسه‌های جلوی دوربین ناگهان شعار می‌دهد که: اگر مردمان برخی ناحیه‌های کشور در همه پرسی بخواهند از ایران جدا شوند، می‌توانند و اجباری به ماندن آنان نیست!...استاد علم سیاست نمی‌تواند نداند که هیچ کشوری درباره تمامیت سرزمینی خود همه پرسی نمی‌کند و آن به حراج نمی‌گذارد. نمی‌گویم اگر درسی خوانده بود، می‌گویم حتی اگر چیزی در مورد وقایع اتفاقیه کشور محل تحصیل خود در حد روزنامه‌های تهران چیزی می‌دانست....» (ص. ۲۲) این روایت در مورد بریتانیا آشکارا نادرست است چون همه می‌دانیم در انگلستان در سپتامبر ۲۰۱۴ یک همه پرسی در مورد جدایی اسکاتلند از بریتانیا صورت گرفت که البته خوشبختانه با رای منفی مردم اسکاتلند مواجه شد و اسکاتلند جدا نشد. البته تحلیل طباطبایی در مورد برگزیت دقیق و درست است آنجا که او می‌نویسد: در رفراندم برگزیت «اکثریت عوامی که درباره اهمیت در اروپا بودن کشورشان هیچ نمی‌دانستند – یعنی به طور عمده دهات، شهرهای کوچک کم‌اهمیت با جماعت کم‌سواد، مناطقی با جمعیت مهاجر پرشمار که اهالی آن‌ها نمی‌توانند مصالح عالی کشور را درک کنند – با اکثریت نسبی برنده شدند، در حالی که لندن و شهرهای بزرگ، اکثریت جوانان، تحصیل کرده‌ها، محافل فرهنگی، اقتصادی، کارآفرینان و.. باختند، و آینده شان در خطر افتاد.» (پاورقی، ص. ۲۷) تحلیل طباطبایی در مورد برگزیت در اینجا تلویحاً در نقطه مقابل احزاب دست راستی اروپاست.

از سخنان طباطبایی در مقایسه ایران و کشورهای غربی در بحث تمرکززدایی بر می‌آید که در نظر او جمهوری اسلامی دولتی متمرکز و نیرومند نیست. اتفاقاً جمهوری اسلامی – حتی اگر به زعم طباطبایی ملی نباشد که به نظر نگارنده هم نیست – از نظر نظامی و سخت افزاری یکی از قدرتهای برتر منطقه است. اگر چنان نبود چگونه می‌توانست در سوریه و عراق و یمن مداخله نظامی کند و حتی در تغییر سرنوشت بهار عربی در آن کشورها بسیار موثر باشد؟ (نگارنده در جای دیگر مداخله نظامی ایران در سوریه را نقد کرده است.) آنچه جمهوری اسلامی در آن آشکارا ضعیف است و احتمالاً طباطبایی هم بر آن اذعان دارد، قدرت نظامی و سخت‌افزاری نیست، بلکه مشروعیت سیاسی است. جمهوری اسلامی نتوانسته جان و دل بخش عمده‌ای از ساکنان ایران‌زمین را برباید. آقای طباطبایی توجه به این نکته ندارد که مشروعیت عمدتاً از جنس فرهنگ و باور است، یعنی با ذهن و ضمیر شهروندان سروکار دارد. مشروعیت در ساختاری سیاسی بدست می‌آید که در آن تمام شهروندان به یکسان احساس برابری و عدم تبعیض کنند، نه به عنوان نمونه نظامی که اقلیت‌های خود را (اعم از اقلیت‌های دینی، قومی، جنسی، و غیره) سرکوب کند یا در بهترین حالت نادیده بگیرد.

طباطبایی در پایان مقاله "روشنفکران علیه ایران" تاکید می‌کند که در شرایطی که سوء مدیریت‌ها نیرومند شدن نیروهای گریز از مرکز را ژرف‌تر کرده است، نباید به «سفسطه»های کسانی چون ملکیان و زیباکلام و امثالهم بی اعتنا ماند. او می‌نویسد: «این سخنان دشمنان ایران است، که در دهه‌های گذشته نیز گفته شده بود، اما اینک از بلندگوهای داخلی پخش می‌شود...اینان [امثال ملکیان و زیباکلام] مقلدان مردی هستند [شریعتی] که پنجاه سال پیش این سخنان را گفته بود، اما نظر کسی را جلب نکرده بود....باید هشیار باشیم، بویژه جوانان باید هشیار باشند، که از پنج دهه پیش با ساده لوحی خود بسیار

بازی خورده‌اند، زیرا که دشمنان ایران کمر به نابودی آن بسته‌اند، و بر ماست، و بر آنان است، که هیچ فرصتی را برای افشای چنین توطئه‌ای از دست ندهیم. این کشور، در زمانی که از منجنیق فلک سنگ فتنه می‌بارد، در آبگینه حصاری قرار دارد، و ما وظیفه‌ای جز نگهداری از آن به هر قیمتی نداریم! » (ص.۲۶؛ تاکید از من)[1]

پرواضح است که طباطبایی با تکیه بر نثر زیبا و برانگیختن احساس مخاطب، می‌خواهد خواننده را به وطن‌دوستی ترغیب کند. این شایسته احترام است. منتهی عبارت به هر قیمتی در اینجا به چشم می‌زند. آیا همانطور که در مقاله اول هم پرسیدم، مثلاً می‌شود با نسل کشی هم از تمامیت ارضی دفاع کرد؟ (من آنجا سوریه را مثال زدم.) عبارت افشای توطئه هم بسیار چشم‌آزار است. آیا واقعاً ملکیان و زیباکلام و امثالهم در نقدهایشان بر فربه‌ملیگرایی (بخوانید پان ایرانیسم یا هر پانِ ناسیونالیست دیگری) و دفاعشان ازحقوق بشر توطئه‌ای اهریمنی را سامان داده‌اند که چنین آقای طباطبایی را بر آشفته است؟[۲]

وضع وقتی بدتر می‌شود که در نظر بگیریم برخی از مریدان کم سواد دکتر طباطبایی ممکن است همین سخنان ایشان را برگیرند و بهانه دشنام و توهین به روشنفکران این مملکت قرار دهند. اتفاقی که متاسفانه شاهدیم رخ داده است و طباطبایی در برابر آن سکوت کرده است. آیا در فضای دشنام‌بار گفت‌وگوی خردمندانه و تفاهم برای دفاع از وحدت ملّی ممکن است؟

آزادی بیان و منافع ملّی

نکته‌ای که در پایان این نوشتار مایلم بدان بپردازم رویکرد طباطبایی به آزادی بیان و مسئولیت روشنفکرانه است. طباطبایی در نقد سخنان ملکیان در مورد ایران باستان می‌نویسد: «روشنفکری بی‌خیالی و نامربوط سخن گفتن نیست تا عوام بر مدعیان آن گرد آیند و کف بزنند؛ اساس روشنفکری مسئول بودن و مسئول سخن گفتن است و مسئولیت جز از علم و دریافتی از منافع ملی کشور ناشی نمی‌شود. آدمی که هنری جز مثنوی خوانی ندارد، دنیایی ندیده و از دنیا و تاریخ آن هیچ نمی‌داند، چگونه به خود اجازه می‌دهد که در برابر اجماع جهانی باستان‌شناسان، تاریخ‌نویسان، هنرشناسان،... به عنوان مثال درباره تخت جمشید نظریه ببافد؟ » (ص. ۲۲؛ تاکید از من) خواننده‌ای که مصاحبه ملکیان را که دستاویز نقد طباطبایی شده دقیق بخواند درخواهد یافت که ملکیان نظریه‌ای در باب تخت جمشید نبافته، بلکه تفاخر و خودبرتربینی با تکیه بر میراث ملی را بی معنا و حتی مضر یافته. (طباطبایی برای کوبیدن ملکیان او را «مثنوی خوان» می‌خواند که تعبیری زننده است و از استاد فلسفه انتظار نمی‌رود.)

در اینکه اساس روشنفکری مسئول بودن و مسئولانه سخن گفتن است تردیدی نیست. منتهی تصور طباطبایی از مسئولیت درست و کافی نیست. چرا تصور کنیم که افراد (از جمله روشنفکران) فقط نسبت به انسان‌هایی که با آنها در چهارچوب یک دولت-ملت (یا به تعبیر طباطبایی کشور-ملت) زندگی می‌کنند مسئول هستند؟ چرا همچون متفکران جهانشهری دوران روشنگری مثلاً کانت – که ملکیان به خوبی برخی از اندیشه‌های ایشان را در نظریه عقلانیت و معنویت بومی کرده است –

[1] نگا، سید جواد طباطبایی، "روشنفکران علیه ایران: درباره مواجهه روشنفکری ایرانی با منافع ملی"، سیاست نامه، سال یکم، شماره ۴-۵، خرداد و تیر ۱۳۹۵، صص. ۲۱-۲۸.

[۲] جالب آنکه دکتر طباطبایی سالهاست هرکسی را بخواهد زیر سئوال ببرد به آل احمد یا شریعتی متصل می کند. تو گوئی تمام مصائب انقلاب ایران زیر سر آل احمد و شریعتی است! جز مقاله فوق، به عنوان مثال نگا. "درآمد"، کتاب جدال جدید و قدیم، نشر ثالث، ۱۳۸۷.

نیاندیشیم که ما در برابر همه بشریت مسئولیم، نه فقط در برابر مردم دولت–ملت خودمان؟ چنانکه قبلاً هم اشاره کردم، در دنیایی که در آن اینقدر ارتباطات زیاد شده است و مرزها اهمیت پیشین خود را قدری از دست داده‌اند، آیا حل مسائل بسیار مهمی چون بحران محیط زیست، مبارزه با تروریسم، یا بسیاری مسائل دیگر، بدون داشتن نگاه فراملَی و حتی جهانی ممکن است؟ آنچه پرواضح است آنست که در نزاع میان متفکران مدافع روشنگری (همچون کانت) و منتقدان رمانتیک روشنگری (همچون هردر یا حتی هگل)، طباطبایی در طرف رمانتیک‌هاست.

طباطبایی در ادامه نقد ملکیان با متهم کردن به بی دانش بودن او در مورد ایران باستان می‌نویسد: «سخن گفتن در امور عالی کشور دانش ویژه خود را دارد. همه رایی دارند، اما همه حرفی برای گفتن در آن گونه از مسائل کشور که سخن گفتن درباره آن‌ها به علمی نیاز دارد، ندارند. تا اطلاع ثانوی اینجا ایران است و کسی را نمی‌رسد که چیزی از آن را به مزایده دشمنان آن بگذارد. تنها علم به چیزی به کسی اجازه می‌دهد که درباره آن سخنی بگوید. بدیهی است که منظورم نظر شخصی نیست، زیرا حتی دیوانگان نیز آزاد هستند در مواردی فریاد بزنند؛ منظور اظهار نظر به ظاهر عالمانه مبتنی بر جهل است، بویژه در امور عالی که کیان ملَی ما به آن بستگی دارد. اشکالی ندارد که کسی از جمع‌آوری زباله‌های شهر سررشته‌ای نداشته باشد و به هر مناسبتی از شیوه جمع آوری زباله انتقاد کند، حتی بنویسد. این مندرج تحت آزادی عقیده است، اما هیچ کسی حق ندارد خلاف شئونات کشور و منافع ملی سخن بگوید؛ اینجا مرز میان آزادی و خیانت به کشور بسیار نزدیک است....تنها واحدی که مناسبات سیاسی می‌تواند در محدوده آن قرار گیرد کشور–ملت است و **لاغیر!** در کشوری آزاد، در چهارچوب این وحدت همه چیز برای رسیدن به اجماع ملی قابل مذاکره است، اما در اصل این وحدت هیچ مذاکره‌ای وجود ندارد.» (ص.۲۳؛ تاکید از من؛ داوری در مورد لحن بخش‌هایی که برجسته شده‌اند را به خوانندگان وا می‌نهم.)

طباطبایی آزادی بیان را در چارچوب منافع ملی پذیرفتنی می‌داند و این موضعی خطرناک است. جالب آنکه عنوان کامل نشریه سیاست‌نامه که طباطبایی ریاست شورای سیاستگذاری آن را بر عهده دارد هم هست: «سیاست‌نامه: در اندیشه آزادی»**!** نتیجه این رویکرد به مقوله آزادی احتمالاً چیزی شبیه ترکیه در وضعیت فوق العاده اخیر خواهد بود که در آن با دانشگاهیان و روشنفکران به بهانه زدن سخنانی منافی منافع ملی برخورد سخت می‌شود[1]. بر خلاف آنچه طباطبایی به ظاهر مدعی است، در کشورهای لیبرال–دموکرات آزادی بیان محدودیتی به نام لزوم سخن‌گویی در چهارچوب منافع ملی ندارد، و از قضا همین مسئله است که کار دونالد ترامپ را در برخورد با رسانه‌های منتقد در آمریکا سخت کرده است.[۲] البته احتمالاً آقای طباطبایی خواهند گفت منظور ایشان مسئولیت اخلاقی است، نه لزوماً حقوقی، منتهی چنانکه اشاره کردم تعریف ایشان از مسئولیت هم، که محدود شده به دولت–ملت، کافی نیست.

---

[1] در عبارتی که معنای آنرا نگارنده هرگز نفهمید طباطبایی در مورد ملکیان نوشته است: «...در دنیای آزاد کنونی هیچ کس را نمی توان به کوشش برای فهمیدن مجبور کرد**!** متاسفانه حقوق بشر و مترقی بودن نیز دست ما را بسته است**!**» (ص. ۲۶) به عنوان یکی از آخرین مثالها از این دست نگا. این یادداشت از نگارنده.

[۲] در مورد مطلق بودن آزادی بیان در قانون اساسی ایالات متحده به عنوان نمونه نگا. این مقاله کلاسیک از الکساندر مایکلجون:
Alexander Meiklejohn, “The First Amendment Is an Absolute “, The Supreme Court Review, Vol. 1961 (1961), pp. 245-266.

مطابق موازین لیبرالیسم سیاسی، که نظریه سیاسی مختار نویسنده است، اینکه شخصی چون شاه-فیلسوف افلاطون بر مسندی بنشیند، و فتوا دهد کدام سخنان اندیشمندان یک جامعه در چهارچوب منافع ملّی است (و بر آنها مهر مقبول زند)، و کدام سخنان بر خلاف منافع ملی است (و شایسته رد یا احیاناً سانسور)، پذیرفتنی نیست. نهایت آنکه چه کسی قرار است تعیین کند تعریف همه از منافع ملی باید مثل دکتر طباطبایی باشد؟ آیا ممکن نیست منفعت ملی را به گونه‌ای تعریف کنیم که با عدالت و حقوق اقلیت‌ها سازگار باشد، آنگونه که نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی از آن سخن می‌گویند و نگارنده و بسیاری دیگر نیز مدافع آن اند؟[۱]

در نوشتار آینده به شرح اندیشه جهانشهری ملکیان و نقد او بر ملی‌گرایی خواهم پرداخت.

نقدی بر نظر جواد طباطبایی در مورد آموزش زبان ترکی- *میثم بادامچی*- ۳ دی ۱۳۹۵

میثم بادامچی – خلاصه استدلال طباطبایی در مورد آموزش زبان ترکی آذری در ایران از قرار زیر است: "ترکی می‌تواند آموزش داده شود، به شرط آنکه ضعیف بماند"!

دکتر سید جواد طباطبایی اخیراً مقاله‌ای نوشته است با عنوان" زبان ملی و برنامه آموزش زبانهای محلی"، در شماره شهریور-مهر نشریه ایرانشهر امروز [2].آن مقاله ابعاد جدیدی از نگاه طباطبایی به مقوله آموزش زبانهای محلی در ایران را آشکار می‌کند که پیش از این ایشان بیشتر در لفافه و به صورت ضمنی بدانها پرداخته بود و بر این اساس شایسته بررسی موشکافانه است. موضوع این نوشتار نقد مقاله مزبور است.

لحنی که مانع گفت‌وگوست

طبق معمول با مانع زبان پرکنایه طباطبایی مواجه می‌شویم. دکتر طباطبایی به داشتن زبانی طعنه آمیز معروف است. در این بخش من فقط به دوسه نمونه از لحن پرکنایه ایشان، که گاه لحن مقاله را از بی‌طرفی آکادمیکی که مورد انتظار خوانندگان ایشان است کاملاً دور می‌کند، اشاره می‌کنم و در بخش بعد به نقد محتوایی نوشتار ایشان می‌پردازم.

طباطبایی در مقاله برخی از مفاهیمی را که همه می‌دانیم مورد حساسیت هویت‌طلبان ترک است به طعنه به کار می‌گیرد. نمونه اول بازی کردن ایشان با کلمات «ترک» و «تورک» است. می‌دانیم تورک کلمه‌ای است که در کشورهای ترک زبان همچون ترکیه و جمهوری آذربایجان برای اشاره به هویت ترکی به کار می‌رود. طباطبایی در جایی می‌نویسد: «آتاترک، پیش

---

[۱] میثم بادامچی :حقوق اقلیت‌ها همچون پاسخی به ملت‌سازی

[2] نگا. سید جواد طباطبایی، "زبان ملی و برنامه آموزش زبانهای محلی"، ایرانشهر امروز، سال اول، شماره سوم، شهریور-مهر ۱۳۹۵، صص. ۵-۱۲. (ر. ک به این لینک)

از آن‌که به آتا"تورک" تبدیل شود، می‌دانست که ترکان، برای اینکه بتوانند ملّت شوند، باید زبان و فرهنگ "ملّی" داشته باشند و البته زیرک‌تر آن بود که نداند که ایرانیان از دیرباز زبان و فرهنگ داشته‌اند. از این‌رو، آتاترک ناچار بود، برای ایجاد ملّتی نو، "سوابقی دست و پا کند"، یعنی پیوند زبان ترکان را با زبان و فرهنگ ایران قطع کند.» (ص. ۹) (همین عبارت "دست و پاکردن" سابقه در جمله فوق هم طعنه‌آمیز است.)

برای رد املای «آزربایجان» بجای «آذربایجان» از سوی برخی هویت‌طلبان هم ایشان می‌نویسد: «علمای ملّت تورک توضیح داده‌اند که «آزربایجان» از سه کلمه در «تورکی باستان» فراهم آمده و به معنای «محل زندگی قوم توانای آز» است. البته، این روایت برای «خلق تورک» در ایران جعل شده و گرنه دولت جمهوری آذربایجان، برای جلب گردشگر از اروپا، با نشان دادن آتشکده‌ای در باکو، به طور رسمی اسم کشور خود را به Land of fire ترجمه می‌کند. » (ص. ۱۰، پاورقی) طبیعی است که طباطبایی «علما» را در این عبارت معادل "دانا و دانشمند" بکار نمی‌برد، بلکه عکس آنرا قصد دارد. نگارنده این نوشتارخود با املای «آزربایجان» برای «آذربایجان» موافق نیست و آنرا نابجا می‌یابد. با اینحال کاملاً معتقد است کاربست چنین لحنی، آنهم از سوی روشنفکری که بسیاری پیروان و خوانندگان دارد، فضا را برای گفت‌وگو در عرصه عمومی تنگ می‌کند.

نمونه سوم اشاره کنایه آمیز و مکرر ایشان به مجموعه داستانهای دده قورقود است. طباطبایی با اشاره به ابلاغیه وزارت علوم و فناوری در مورد برنامهٔ آموزش زبان ترکی آذری در دانشگاه‌های سه استان ترک‌نشین و ربط دادن تاحدی غیرموجه آن به شعار بومی‌سازی می‌نویسد: «در این دههٔ اخیر که شعار «بومی سازی» علم در این سرزمین خواب از چشم دانشمندانی که بسیاری از آنان حتی زبان ملّی را درست نمی‌توانند بنویسند ربوده است، من، به عنوان یکی علاقه‌مندان به این بحث، پیوسته، چشم به این قطار، «که سیاست می‌برد و چه خالی می‌رفت»، دوخته بودم که راهی کدام «ترکستانی» است و اینک با شگفتی بسیار می‌شنوم که برابر اطلاعی‌رسانی وزارت علوم گویا قطار به ایستگاه «دده قورقود» در قزاقستان رسیده است! » (ص. ۵) لحنی از این دست، آنهم در موضوع مهمی چون مسئله رابطه هویت ملی و برنامه آموزش زبانهای محلی، که ما در مورد آن محتاج گفت‌وگوی همدلانه میان روشنفکران، فعالین سیاسی و مردم عادی هستیم، سدی در برابر گفت‌وگوس.[۱] با این وجود نگارنده می‌کوشد بدون اعتنا به این زبان استدلالهای اصلی طباطبایی را واکاوی کند.

ترکی می‌تواند آموزش داده شود، به شرط آنکه ضعیف بماند!

به نظر نگارنده خلاصه استدلال طباطبایی در مورد آموزش زبان ترکی آذری در ایران از قرار زیر است: "ترکی می‌تواند آموزش داده شود، به شرط آنکه ضعیف بماند! " بگذارید توضیح بدهم.

[۱] برای نقدهایی دیگر در مورد لحن گزنده جواد طباطبایی و تبعات آن برای گفت‌وگو نگا. سروش دباغ، "فردید دوم: نقدی بر شیوه مواجهه جواد طباطبایی با منتقدانش"، اندیشه پویا، شماره ۱۶، خرداد ۱۳۹۳، این لینک. و اکبر گنجی، "زبان سید جواد طباطبایی"، زمانه، ۳خرداد ۱۳۸۹، این لینک.

در نظر طباطبایی زبان در کنار حاملیت دانش و فرهنگ، جنگ افزاری برای قدرت سیاسی نیز هست. این نکته دقیق و درست است. منتهی این پیش‌فرض که این قدرت باید منحصرا در اختیار زبان ملی (که از نظر ایشان ظاهراً همیشه تنها یک زبان است) قرار بگیرد، لزوما فرضی مسلم و اثبات شده نیست. ایشان می‌نویسد: «زبان فارسی، مانند همهٔ زبان‌های ملّی دیگر، افزون بر زبان فرهنگ و دانش، زبان قدرت سیاسی نیز هست. از آغاز دورهٔ اسلامی، زبان فارسیِ دری زبانِ دربار، مکان قدرت، بوده است و از زمانی که یعقوب لیث خطاب به شاعر عربی‌گوی گفت: «چیزی که من اندر نیابم چرا باید گفت؟»، از طاهریان و سامانیان تا غلام ترکی مانند محمود غزنوی و سلجوقیان و شاه اسماعیل و. . . زبان فارسی زبان قدرت سیاسی برای حفظ وحدت سرزمینی ایران بوده است. تردیدی نیست که سلطان محمود بیشتر از بسیاری از «تورک‌های» کنونی تُرک بود [باز همان زبان طعنه آمیز!]، اما این مایه سیاست می‌دانست و کیاست داشت که بداند که «زبان مادری» او برای حکومت کفایت نمی‌کند.» (ص. ۸، تاکید از من)

طباطبایی در ادامه می‌آورد قصیده‌های شاعران جنگ‌افزارهای ایشان نیز هستند و محمود غزنوی هم از این امرآگاهی داشت. در مورد زبان ترکیِ ترکیه هم ایشان می‌نویسد: «زبان ترکی کنونی در جمهوری ترکیه جنگ‌افزاری بود که بنیان‌گذار آن آگاهانه به کار گرفت تا از جماعتی که خود را «امت» تعریف می‌کرد «ملّتی» ایجاد کند.» (ص. ۸) من این مشاهده را در مورد رابطه زبان و قدرت صائب می‌یابم. مشکل در آنجاست که طباطبایی تاکید دارد قدرت سیاسی زبان در هر دولت ملَی باید منحصرا و منحصراً در اختیار یک زبان قرار گیرد. من در این پیش‌فرض، که آنرا فرضی قرن نوزدهمی می‌یابم، تردید دارم. به هر تقدیر طباطبایی باور دارد که در ایران قدرت سیاسی زبان باید در انحصار زبان فارسی باقی بماند و یکی از انگیزه‌های اصلی این پیش‌فرض ایشان هم دغدغه تمامیت ارضی است.

نقطه مرجع نگاه طباطبایی در مورد مقوله آموزش زبانهای محلی وضعیت اروپا، مشخصا فرانسه، در دوران جدید و خصوصاً تا پیش از آغاز قرن بیستم است. او می‌نویسد: «جایگاه استراتژیکی زبان در ایجاد دولت‌های ملّی در تاریخ دوران جدید اروپا نیز شناخته شده است. در ناحیه‌هایی از فرانسه، پیش از ایجاد دولت ملّی متمرکز، به زبان‌های بسیاری جز فرانسه سخن گفته می‌شد، اما الزامات ایجاد دولت ملّی شاهان و رجال سیاسی آن کشور در پیش انقلاب ۱۷۸۹ را مجبور کرد تا زبان واحدی را به عنوان زبان ملّی در همهٔ ایالات آن کشور «تحمیل» کنند، سیاستی که بویژه پس انقلاب کبیر ادامه پیدا کرد و زباهای محلی به فراموشی سپرده شد.» (ص. ۱۰)

تفاوت ایران با فرانسه در نظر طباطبایی در آن است که در آن جایگاه استراتژیک زبان فارسی در رابطه با سایر زبانهای محلی با تحمیل صورت نگرفته و بلکه به صورت کاملاً طبیعی و تاریخی رخ داده است. او می‌نویسد: «در ایران، در همهٔ ادوار تاریخی آن، تنها یک زبان [یعنی زبان فارسی] توانسته است به زبان علمی و فرهنگی معیار تبدیل شود، اما همهٔ زبان‌های دیگر با توجه به توانایی‌هایی که داشته‌اند نوعی از ادب ویژهٔ خود را پدید آورده‌اند. همهٔ این زبان‌ها و ادب آن‌ها صورت‌هایی از زبان‌ها و فرهنگ ایران بزرگ هستند و بدیهی است که باید در حفظ آن‌ها کوشید، اما نباید دربارهٔ آن‌ها افسافه بافت و خیال‌پردازی

کرد. زبان ملّی باید زبان دانش و فرهنگ این کشور باقی بماند. در ایران، دیگر زبان‌های محلی و ادب آن‌ها جز در درون زبان و ادب ملّی قابل فهم نیست و نباید برای آن‌ها جعل تاریخ و خاستگاه کرد.» (ص. ۱۱)

چنانکه می‌بینیم طباطبایی معتقد به حفظ زبانهای محلی غیرفارسی منتهی به صورت کاملا محدود است. پاسخ به این پرسش که آیا زبان فارسی به صورت کاملاً طبیعی به زبان ملی ایران تبدیل شده، یا در مراحلی، همچون فرانسه یا بسیاری کشورهای دیگر در غرب، از مکانیزم اجبار و تحمیل نیز آشکارا استفاده شده، برخلاف نظر طباطبایی آسان نیست. به رغم سابقه بلند زبان فارسی نمی‌توان انکار کرد که هنگام تاسیس دولت مدرن در ایران پس از انقلاب مشروطه تحمیل یکی از مکانیسم‌های ملت‌سازی در ایران نیز بوده است.

از گوشه کنار سخنان طباطبایی در این مقاله، و نیز مصاحبه جنجالی "تسویه حساب با چریکها [1]" که سه سال قبل با مضامینی مشابه در مهرنامه منتشر شد، بر می‌آید که برای ایشان حفظ زبانهای محلی در حد حفظ زبان «مردم کوچه و بازار» کافی است و نباید از آن فراتر رفت تا این زبانها احیاناً به زبانهایی علمی بدل شوند. طباطبایی شاید در این راستاست که می‌نویسد: «اگر قرار است مردمی که به زبان ترکی آذربایجانی سخن می‌گویند با آثار ادبی زبان خود آشنا شوند هیچ ضرورتی ندارد که منابع آن را از کشورهایی وارد کنیم که با سنت مردمان آذربایجان نسبتی ندارد. به رغم تبلیغاتی مسموم و یکسره نادرستی که گوش‌ها را کر می‌کند، هرگز، چاپ کتاب دده قورقود در اذربایجان ممنوع نبوده و خود من از نیمهٔ دوم دههٔ سی شمسی نسخه‌هایی از آن را در کتابفروشی‌های تبریز دیده بودم.» (ص. ۱۱) نتیجه منطقی این سخنان احتمالاً آن است که باید مرزهای خود را بر روی ترکیه و جمهوری آذربایجان ببندیم، و اجازه هیچ مبادله زبانی یا فرهنگی میان ترکی آن طرف و این طرف ندهیم. اگر ترکی آذری در حد ترکی مردم کوچه و بازار، یا نهایتا دده قورقود و حیدربابایه سلام استاد شهریارباقی بماند و آموزش داده شود کافی است. آموزش ترکی ورای آن میزان محدود – چنانکه مورد نظر برنامه اخیر وزارت علوم برای تدریس ترکی آذری در دانشگاههاست – مخل امنیت ملی و تمامیت ارضی است. این توصیه طباطبایی هم از منظر حقیقت‌طلبی و عدالت‌خواهی نادرست است و هم امکان اجرایی شدن ندارد. در دنیایی که در آن ارتباطات حضوری و مجازی این قدرآسان شده، مردم کشورها بسیار راحت برنامه‌های تلویزیونی یکدیگر را می‌بینند، به کشورهای یکدیگر متناوباً سفر می‌کنند و حتی تابعیت دوگانه دارند، این امر شدنی نیست. تحولات سیاسی منطقه هم به خوبی نشان می‌دهد سرنوشت بسیاری از مردم خاورمیانه به هم گره خورده است و حل بسیاری امور – به عنوان نمونه مسئله بغرنج و تراژیک سوریه[۲] – بدون اتخاذ نگاههای فراملی ممکن نیست.

طباطبایی در مورد زبان ترکی عثمانی، که مادر زبان امروزین ترکی ترکیه است، نوشته است: «آن زبان [ترکی عثمانی] به طور عمده فارسی و نیز —— از طریق فارسی —— عربی بود و هر فارسی زبانی که اندکی ترکی آذری می‌دانست می‌توانست مهم‌ترین متن‌های آن را بخواند: برای نمونه می‌توان به شرح‌های سودی بر حافظ و سعدی و انقروی بر مثنوی مراجعه کرد.»

---

[1] نگا. "گفت‌وگوی مهرنامه با سید جواد طباطبایی: تسویه حساب با چریکها"، ۱۵ تیر ۱۳۹۲، قابل دسترسی در اینجا.

[۲] در مورد سوریه همچنین نگا. بخش "ایران، اسلام و سیاست در خاورمیانه "در این مقاله از نگارنده.

(ص. ۸) در اینکه ترکی عثمانی و ترکی مدرن پر از لغات فارسی و عربی هستند، تردیدی نیست. منتهی این سخن که اگر کسی آشنایی در حد آشنایی شفاهی با ترکی آذری داشته باشد قادر است متون ترکی عثمانی (و به طریق اولی ترکی مدرن) را بخواند، مغلطه است. این قول مانند آن است که بگوییم چون عربی لغات بسیاری به فارسی وام داده هرکسی عربی بلد است می‌تواند با تلاش کم فارسی بخواند و بنویسد. طبیعی است که این امر شدنی نیست.

نقد تلقی طباطبایی از دولت ملَی

به نظر من بنیاد ایراد نگاه طباطبایی به مقوله آموزش زبانهای محلی در مدارس و دانشگاهها آن است که او تلقی قرن نوزدهمی از مفهوم دولت ملَی دارد، یعنی تصوری از دولت–ملت برای دنیایی که در آن ارتباطات گسترده امروزین، شبکه‌های ماهواره‌ای به زبانهای مختلف و در دسترس تقریباً همه، سفرهای هرروزه شهروندان کشورها به یکدیگر، اینترنت، پدیده شهروندی چندتابعیتی و ... وجود نداشت. در دورانی از اروپا که طباطبایی الگوی دولت ملَی خود را از آن گرفته و بر آن تاکید دارد اکثر مردمان به خاطر محدودیتهای تکنولوژیک فقط با ساکنان مرزهای جغرافیایی خویش در ارتباط بودند و ارتباط فراملَی در شکل امروزین آن مصداق زیادی نداشت. دنیای امروز کاملاً متفاوت است، ولی طباطبایی این تفاوت را نادیده می‌گیرد.
نکته دیگری که طباطبایی مغفول می‌گذارد، بحث عدالت در توزیع قدرت سیاسی است. ایشان به درستی تاکید می‌کند که زبان نسبتی با قدرت سیاسی دارد، ولی پاسخ نمی‌دهد چرا کسانی که زبان مادریشان جز زبان ملی کشور است، نباید از مزایای قدرت زبان، به شرط صدمه نخوردن به تمامیت سرزمینی کشور، بهره مند شوند؟ آیا راهی برای جمع میان صیانت از وحدت ملی و سرزمینی از یک طرف، و توزیع عادلانه قدرت میان زبان ملی و زبانهای محلی از طرف دیگر، وجود ندارد؟ داشتن دغدغه چنین جمع مبارکی است که ما را به جدی گرفتن نوعی چندفرهنگ‌گرایی معتدل (با الهام از نظریات بسیاری از فلاسفه سیاسی قرن بیستم چون چارلز تیلور، ویل کیملیکا، چاندرا کوکاتاس، دیوید میلر و بسیاری دیگر که ارجاعی به آثار هیچ کدام در آثار طباطبایی هرگز موجود نیست)، سوق می‌دهد. طباطبایی عامدانه یا به سهو آثار اندیشمندان فوق را نادیده می‌گیرد.
طباطبایی معتقد است که وظیفه دولت تامین مصالح عمومی ملّت متبوع اش است و به درستی تاکید دارد «در فهم و تفسیر اصول قانون اساسی نیز نمی‌توان تنها به ظاهر آن اکتفا کرد و در هر موردی باید حقوق طبیعی و حقوق بشر را به عنوان معیارهای بنیادین وارد کرد.» (ص. ۱۱) تاکید بر محوریت حقوق بشر در تفسیر قانون اساسی جمهوری اسلامی نکته‌ای مهم و جالب است. منتهی طباطبایی این امکان را به کلی فرو می‌نهد که آموزش زبانهای محلی را می‌توان بخشی از یک نظریه بازنگری شده حقوق بشر دانست. (دیدگاه بسیاری از متفکرانی که به اسامی شان در بالا اشاره کردم. در میان روشنفکران ایرانی هم آرش نراقی و مصطفی ملکیان چنین دیدگاهی دارند.) مسئله وقتی بغرنج‌تر می‌شود که طباطبایی وحدت ملی و سرزمینی را اصلی حتی مهم‌تر از حقوق جهانی بشر قلمداد می‌کند و در ادامه سطور بالا می‌نویسد: «مهم‌ترین معیار در فهم و تفسیر قانون اساسی و اجرای آن صیانت وحدت ملّی و تمامیت سرزمینی کشور است.» (ص. ۱۱)

نتیجه مقاله "زبان ملی و برنامه آموزش زبانهای محلی" طباطبایی حکم فتواگونه‌ای است که ایشان – به عنوان «قطب نمایی» که قرار است قطار ایران را از رفتن در مسیر «ایستگاه دده قورقود» منع کند – در بی اعتبار بودن حکم وزارت علوم در جواز آموزش زبانهای محلی در دانشگاههای سه استان ترک‌نشین می‌دهد: «هر اقدامی که هر نهادی در خلاف جهت وحدت ملّی و تمامیت سرزمینی صادر شود، کأن لم یکن و از درجهٔ اعتبار ساقط است، زیرا بدیهی است که هیچ ملّتی که از عقل سلیم بهره‌ای داشته باشد، مانند هر فرد دارای عقل، خودکشی نمی‌کند و به هیچ نهادی نیز اجازه نمی‌دهد که او را به قتل آورد. دولت و حکومت ملّی، مطابق قراردادی که میان دولت و ملّت برقرار شده است، در برابر همهٔ ملّت، مسئول و مکلف‌اند و، به این اعتبار، حق ندارند تدابیری اتخاذ کنند که زمینهٔ نابودی وحدت ملّی را فراهم آورد. [. . .] در چنین مواردی نهادهای حکومتی نمی‌توانند فهم و تفسیر خود — یا کارمندان و دستگاه اداری — از اصول قانون اساسی را معیار قرار دهند.» (ص. ۱۲) طباطبایی در ادامه به جد وزارت علوم را از مراجعه به کارشناسانی که در مقوله آموزش زبانهای محلی – به تبع خواست اجرایی شدن اصل ۱۵ قانون اساسی – رویی گشاده تر دارند منع می‌کند، با زدن این کنایه که «موضع ضد ملّی» چنین افرادی مانند «حدیث عشق سعدی» است که داستانش «بر هر سر بازاری هست»! (ص. ۱۲) تو گویی فقط کسانی که مشابه ایشان فکر می‌کنند ملی هستند.

اینکه تمامیت سرزمینی اصلی اصلی اساسی برای تفسیر قانون اساسی است درش تردیدی نیست. منتهی نکته‌ای که طباطبایی بی پاسخ می‌گذارد آنست که اگر میان تفسیر کارگزاران سیاسی از مصالح عمومی و ملَی و موازین حقوق بشر یا حقوق طبیعی تضادی پیش آمد، باید جانب کدام طرف را گرفت؟ به عنوان مثالی رادیکال (که البته متاسفانه کاملاً بی ربط به وضعیت کنونی کشور سوریه هم نیست)، آیا با نسل‌کشی هم می‌توان از تمامیت ارضی حفاظت کرد؟ اندیشه سیاسی طباطبایی، نه در این مقاله و نه در سایر آثارش، به این قبیل سئوالات جواب نمی‌دهد و آنها را نادیده فرو می‌نهد .

طباطبایی در مقاله مورد بحث آورده است که معنای اقدام وزارت علوم و دولت ایران در جواز آموزش زبان ترکی آذری در دانشگاهها آن است که «گروه‌های بزرگی از مردم ایران را از پیکر ملّت ایران جدا کنند تا راه تجزیهٔ کشور هموارتر شود.» (صص. ۹-۱۰) در نظر نگارنده عکس این تحلیل صحیح است. توجه به آموزش زبانهای محلی در دانشگاهها و مدارس، که می‌توان آنرا جزوی از پروژه چندفرهنگ‌گرایی حداقلی مورد نظر نگارنده محسوب کرد در برابر آنچه او فربه‌ملی‌گرایی نام نهاده[۱]، راه را بر جدایی‌طلبی می‌بندد یا حداقل انگیزه‌های چنان گرایشی را بسیار کمرنگ می‌کند. اینکه دولت جمهوری اسلامی پس از سالها اغماض افتان و لنگان مقوله آموزش زبانهای محلی جدی را گرفته آیا واقعا لازم است اینقدر مایه نگرانی ما شود؟ نوعی چندفرهنگ‌گرایی معتدل مدل بهتری از مفهوم حکومت ملی، در مقایسه با مفهوم همگونگرا[۲] و قرن نوزدهمی طباطبایی از این ایده، بدست می‌دهد. باید از تصمیم اخیر وزارت علوم حمایت کرد، نه اینکه بر سر آن به نام وطن‌دوستی کوفت.

---

[۱] در این زمینه همچنین نگا .این مقاله در دفاع از تشکیل فراکسیون ترک‌زبانان در مجلس و این مقاله از نگارنده در توضیح اینکه چرا فربه‌ملیگرایی می‌تواند دموکراسی را فلج کند

[2] assimilationist

تاریخ اشباح و ولایت ایرانشهری – در نقد «پروژه»ی سید جواد طباطبایی کمال خسروی – ۲۵ شهریور ۱۳۹۶

پرخاشگری و هنگامه‌جویی طباطبایی علیه آنچه او «ایدئولوژی» می‌نامد، هیچ نیست مگر تلا ی زیرکانه برای پر کردن خلاء ایدئولوژی در روزگارِ بن‌بستِ سیاسی.

ط ی

آیا در سپهر اندیشه‌ورزی سیاسی و اجتماعی چهار دهه‌ی پیشین ایران حوزه‌ای فکری یا گفتار و گفتمانی به‌نام «پروژه‌ی طباطبایی» وجود دارد؟ «بی‌گمان»؛ چنین خواهند گفت خیل مریدان و همسرایان. «باید باشد»؛ چنین پاسخ خواهند داد استادان و دانش‌پیشگانی که سید جواد طباطبایی را نه از راه کنکاش در گفته‌ها و نوشته‌هایش، بلکه با نگاه به تندیسی می‌شناسند که در پسِ پشتِ عایقِ کدر «پروژه»ی طباطبایی ایستاده است و پرهیبی را القاء می‌کند که در وجودش گمان نمی‌توان برد. پس، یعنی، چیزی واقعی که بتوان آن را طرحی فکری نامید که با نام پروابرانگیز «پروژه»ی طباطبایی آوازه یافته است، وجود ندارد؟ اگر چنین است، پس تکلیف آن «چند هزار صفحه‌ای» که استاد دکتر سید جواد طباطبایی با «فروتنی» رشک‌برانگیزش همواره به آن‌ها اشاره می‌کند چه می‌شود؟ این همه کتاب و رساله و درس و درسگفتار و گفتگو و همایش و جشنواره و این همه تعظیم و تکریم اهل علم در حوزه و در دارالعلم، در حجره و در مکتب؟ باید کور باشد کسی که چنین ادعایی داشته باشد؛ کور از جهل و حسد. و اینک؟

بی‌گمان برای دستیابی به اندیشه‌ی یک اندیشمند، چنانچه چنین اندیشه‌ای موجود است، پژوهشگر باید از توانایی‌ها و شایستگی‌هایی برخوردار باشد. کسی که مایل و شایق است راهی به اندیشه‌ی هگل یا نیچه یا سهروردی و صدرا بجوید باید دست‌کم تاحد معینی با زبان و گفتار فلسفی آشنا باشد. اما ناکامی در راهیابی به اندیشه و سخن برخی از اندیشمندان، یا آنها که مدعی سخن و پیامی هستند، همیشه ناشی از ناشایستگی و نادانی مخاطب یا پژوهشگر نیست، بسا زبان فاخر یا متفاخر و بیان اصم و رازآمیز و رمزآلود و یا اندیشه‌ی ژرف و پردهلیز گوینده، یا اما ناتوانی‌اش در بیان اندیشه، یا شاید توانایی‌اش در لفاظی برای پنهان ساختن فقدان اندیشه، مانع دریافت و فهم سخن و پیام او باشد.

در مورد استخراج آنچه قرار است «پروژه»ی طباطبایی باشد، حتی اگر آثار طباطبایی را در اختیار خواننده‌ای آرمانی بگذاریم که هم از توانایی‌های لازم برخوردار است و هم از «هول گرداب» پیشاپیش مسحور و مدهوش نشده است، آن خواننده کماکان با موانعی روبرو خواهد شد که در سویه‌ی گوینده قرار دارند، نه او. طباطبایی خود با لحنی تحسین‌آمیز، درباره‌ی غزالی می‌گوید که «وجود تضاد و تعارض در نزد اندیشمندی نوآور، ضروری است و نبود تعارض در اندیشه، از بسیاری جهات نشانه‌ی میان‌مایگی است.»(۱) و او که بی‌گمان می‌خواهد هم اندیشمند باشد و هم نوآور، و از میان‌مایگی هم بپرهیزد، پیشاپیش به خواننده هشدار می‌دهد که باید توانایی دست و پنجه نرم کردن با تضاد و تعارض را داشته باشد و بداند که اینها، نه نشانِ

آشفتگی و درهم‌گوییِ گوینده، بلکه ضرورت نوآوری و پرمایگی اوست. از جمله موانعی که در «آثار» طباطبایی در برابر خواننده قرار دارند و او را اغلب در استخراج «پروژه»ی طباطبایی ناکام می‌کنند، می‌توان موارد زیر را برشمرد:

الف -شیوه‌ی سلبی .طباطبایی در بیان افکار خود، به‌ویژه در درسگفتارها، اما نه فقط در آن‌جا، به شیوه‌ای داستان‌سرایانه علاقمند است، پر از گریزها و مثال‌ها و مَتَل‌ها و معترضه‌ها و وقفه‌های ناشی از تداعی معانی؛ و می‌توان این داعیه را به خود او نیز بازگرداند که «مولوی‌خوانی آن جایی وارد میدان می‌شود که عرصه بر برهان‌آوری تنگ شده باشد.»(۲) بااین‌حال حتی وقتی موفق شویم آوار شیرینْ سخنی‌هایی از این دست را کنار بزنیم، باز هم ارائه یا پیش نهادن اندیشه‌ی محوری یا صورتبندی پیام اصلی، تقریباً هرگز به‌نحو ایجابی و صریح نیست و تقریباً همواره به شیوه‌ای سلبی در انتقاد و رد نظر دیگران صورت می‌گیرد. هرچند برای اثبات این مدعا انصافاً نیازی به ارائه‌ی دلیل نیست و هر کس که فقط چند صفحه‌ای از نوشته‌های او را خوانده باشد، امکان ندارد که به انتقادات او به دیگران، تقریباً همه‌ی اندیشمندان و پژوهشگران حوزه‌ی علوم اجتماعی و تاریخ و فلسفه و منتسب کردنشان به نادانی و بدفهمی و کژاندیشی برنخورده باشد. این‌جا، فقط یک نمونه می‌آورم، مشتی از خروارها.

عنوان بخش نخست کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی» او، «گفتار در روش» است. حتی اگر گزینش نام یکی از معروف‌ترین آثار فلسفیِ جهان، یعنی «گفتار در روش» دکارت، را برای این بخش از کتاب نشان خودْ بزرگ‌بینی ندانیم و آن‌را فقط تلمیحی چالشگرانه تلقی کنیم که در خواننده شوقِ خواندنِ گفتاری در روش را برمی‌انگیزد، می‌بینیم که او در همان چهارمین سطرِ آغازین، گریبان حمید عنایت را می‌گیرد که حتی به گفته‌ی خودِ او «به احتمال زیاد»، ـ و از دید من، هرآینه ـ «جدی‌ترین نویسنده و پژوهنده‌ی معاصر» است و مدعی می‌شود که می‌توان کار عنایت را در حوزه‌ی «فرهنگ و تمدن ایرانی» با «پست‌ترین نمونه‌های بررسی‌های مربوط به اندیشه‌ی سیاسی ایران سنجید و از بسیاری جهات نقطه‌ضعف‌های یکسانی را در آنها تمیز داد.»(۳) و این، درباره‌ی پژوهشگر گرانقدری همچون حمید عنایت که با درسگفتارهایش درباره‌ی «نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام» و در «اندیشه‌ی سیاسی در اسلام معاصر» که مبنای آن درسگفتارهاست، یکی از کم نظیرترین آثار پایه را به‌ویژه با زبان و بیانی شیوا و ساده و شفاف در اختیار جویندگان و پژوهندگان علاقمند نهاده است. بقیه‌ی بخش «گفتار در روش» نیز جز گریبانگیری‌هایی از این دست با دیگران نیست و در نهایت، اگر اساساً سخنی پیرامون روش در آن قابل حفاری باشد، در عبارات کوتاه، کلی و عامدانهْ تصنعی و گنگ در عطف و استناد به هگل یا فیشته دفن شده است. انتقاد من در این‌جا به لحن خودستایانه و متفرعن از یک‌سو و پرخاشگرانه و مکرراً توهین‌آمیز او از سوی دیگر نیست. من ارزیابی خود را از این شیوه‌ی گفتار در **نوشته‌ی دیگری** طرح کرده‌ام و گمان می‌کنم دریافت و ارزیابی من حتی مورد تأیید دوستداران بسیار وفادار طباطبایی نیز هست(۴). هدفم در این‌جا تأکید بر **شیوه‌ی سلبی** طباطبایی در طرح افکار خویش است، به‌نحوی که اگر مناقشات طباطبایی با دیگران را، از آل‌احمد و شریعتی و سروش و داوری و شایگان و دوستدار و عنایت و آخوندزاده و نائینی گرفته تا دیگر نویسندگانِ مهجور و مشهور عرب و عجم و فرنگ و ینگه‌دنیا، از نوشته‌های او حذف کنیم، از آن «چند هزار صفحه» و از آنچه او خود برای گفتن دارد، چند ده برگی بیش برجای نخواهد ماند.

ب -جغرافیای مفاهیم .طباطبایی از مفاهیم، تعابیر و اصطلاحاتی استفاده می‌کند که اغلب برای «پروژه»ی او و برای مستدل ساختن ادعاهایش جایگاه و نقشی کلیدی دارند، و بنا به شیوه‌ای که او به آنها استناد می‌کند، به تنهایی باید به مثابه‌ی دلیل پذیرفته شوند. این مفاهیم و تعابیر به‌ندرت حوزه‌ی اطلاق روشنی دارند؛ یا ناشی از ذوق نویسنده‌اند، یا به ذوق خواننده واگذار شده‌اند. از آن جمله‌اند، تعابیر یا اصطلاحاتی همانند «دوران»، «دوران تاریخی»، «انحطاط»، «امتناع»، «وجدان تاریخی». در کم‌تر نویسنده‌ای می‌توان این‌همه تأکید و پافشاری بر دقت و مراقبت و ممارست در مفاهیم و ریشه‌ها و تاریخ و حوزه‌ی اطلاقشان را در کنار این درجه از ولنگاری یافت. گفتاری که در بسیاری موارد بر چنین شالوده‌های لرزانی، لرزان ایستاده است، با این دشواری نیز روبروست که ساخت و بافت استدلالیِ منسجم و اندیشیده‌ای ندارد. در نوشته‌های طباطبایی بارها و بارها با تعابیری مثل «اساسی**ترین** مشکل»، «بنیادی**ترین** پرسش»، «مهم**ترین** مسئله» و از این دست روبرو می‌شویم، خواه این «ترین»ها دستوراتی عام باشند همانند «گفتارهای منسجم»، یا مفاهیمی گنگ و تعریف نشده مانند «گسست» یا «تداوم» یا «دیدگاه فلسفی»، در چنان ساختمانی از استدلال جای نگرفته‌اند که بتوان در جایگاهِ «ترین» قرارشان داد و در عطف به آنها، مشکلِ کم‌تر «اساسی» یا پرسشِ کم‌تر «بنیادی» یا مسئله‌ی کم«اهمیت»تر را یافت. زبان و گفتار طباطبایی علیرغم ظاهر مطنطن، زبانی شتابزده است با ساختاری نیندیشیده**.**

این نابسامانی استدلالی و سستی حلقه‌های استنتاج تا آن‌جاست که حتی با عطف به دانش و بینشی که طباطبایی بی‌گمان از آن برخوردار است، به اظهاراتی فضای ظهور می‌دهد که به‌نحو زننده‌ای عامیانه و سخیف‌اند. او می‌نویسد **:**
«**کشور** افریقا **نه فرهنگ حسابی دارد** و **نه زبان درستی**، آنچه هست رسوم و آداب و سنت‌های شفاهی است که منتقل شده و بعد این نظام حول یکی دو نفر شخصیت کلیدی مثل رئیس قبیله و جادوگر قبیله گشته، در نتیجه **بحث مبنا** اصلاً وجود ندارد، زبانش مبنا ندارد، چون نظریه‌ای وجود ندارد**.**»(5)

حتی اگر در این‌جا از این نگاه به‌شدت ارتجاعی و عامیانه که میدان دیدش از میدان دید میسیونرهای هلندی و پرتغالیِ چند صد سال پیش هم تنگ‌تر است بگذریم (و بی‌گمان به آن باز خواهم گشت)، با شش کلاس سواد می‌توان دانست که آفریقا کشور نیست و این به‌اصطلاح «کشور»، شامل تاریخ و تمدن عظیم و باستانی مصر نیز هست؛ مگر آنکه طباطبایی مصر را بخشی از قلمرو فرمانروایی ایرانشهر و کوروش دانسته باشد که آن‌گاه متعلق به «کشور» آفریقا نیست**!**

دشواری ناروشنی جغرافیای مفاهیم تنها محدود به مفاهیم و تعابیری نیست که طباطبایی احتمالاً خود جعل کرده یا از دیگران و پیشینیان به عاریت گرفته است. (جای کوچک‌ترین تردیدی نیست که تعابیری مانند «اجتهاد»، «بحران»، «امتناع»، «گسست» و «انحطاط» یا «زوال»، پیش از طباطبایی، کمابیش با حوزه‌ی اطلاقی همانند یا خویشاوند از سوی حمید عنایت، آرامش دوستدار، رضا داوری، فریدون آدمیت، حمید حمید و دیگران به‌کار رفته‌اند.) این دشواری در عطف به تعابیر یا نظریه‌هایی شناختهْ شده، حتی خارج از حیطه‌ی کار پژوهشی طباطبایی نیز وجود دارد و در اثر کاربرد آنها بنحوی کاملاً خارج از متن و خودسرانه، افزون‌تر هم شده است. یکی از این نمونه‌ها، «گسست معرفتی» است. طباطبایی در همین «رساله»ی اخیرش در نشریه‌ی «فرهنگ امروز» نیز با استناد به خاطراتِ اندک اندک محو شونده‌اش از آشنایی با لویی آلتوسر و تبار نظری او، دوباره

دست به دامان «گسست معرفتی» و گسست از «مبانی نظری علم، پیش از تاریخ آن علم» می‌شود تا ثابت کند چرا «بسط نتایج علم عمران» ابن خلدون به «علم اجتماعی» ممکن نشد و مدعی می‌شود که علت ناتوانی ابن خلدون، در «نقادی ابن‌سینایی ـ شرعی» و بنابراین ناتوانی در استوار کردن «علم عمران» بر «شالوده‌ها و مبنای نظری متفاوتی» بوده است(۶). اگر خاطرات طباطبایی اندکی دقیق‌تر بودند باید به‌خاطر می‌آورد که «گسست معرفتی» ـ یا به تعبیر دقیق‌تری: گسست شناخت‌شناسانه یا معرفت‌شناسانه ـ عبارت است از گسست یک علم تازه از **پیش‌تاریخ ایدئولوژیک** آن علم؛ و ما زمانی می‌توانیم ازاین ابزار مفهومی، به‌دور از کاربردهای گنگ و غیرتخصصی، استفاده کنیم که بتوانیم نشان دهیم به چه معنا و در چه گستره‌ای، بنیادهای فلسفه‌ی مشاء، یا باورهای دینی ابن‌سینا یا نگاه او و به دریافتی از مرده‌ریگ «مشرقین» می‌توانند به عنوان پیش‌تاریخ **ایدئولوژیک** «علم» عمران تلقی شوند.

یکی دیگر از مفاهیم بسیار کلیدی، شاید کلیدی‌**ترین** و بنیادی‌**ترین** و اساسی‌**ترین** و مهم‌**ترین** مفهوم، همین مفهوم گنگ و سرگردان «ایران» در به‌اصطلاح «پروژه»ی طباطبایی است. در سراسر آثار او هرگز روشن نیست که آنچه با تأکید و تقریباً همیشه «ایران **زمین**» نامیده می‌شود، آیا حوزه‌ای است جغرافیایی یا فرهنگی یا زبانی یا سیاسی یا نژادی یا قومی و یا ترکیب‌های گاه‌بگاه و هرگاه دلخواهانه و خودسرانه‌ای از آن‌ها. دقیقاً از آن‌رو که تعیین حدود و ثغور این مفهوم کلیدی همواره او را با تناقض‌های تاریخی و مفهومیِ درمان‌ناپذیری روبرو کرده است، گریزگاهی جز از این شاخه به آن شاخه پریدن نداشته است. بی‌گمان طباطبایی هم به‌هنگام نظریه‌سازی و نظریه‌پردازی درباره‌ی «تداوم و گسست و انحطاط و امتناع» برای «ایران زمین» همین دغدغه را داشته است که درباره‌ی کدام «زمین» حرف می‌زند. ایران زمینی که «پهناورترین امپراتوری زمانه‌ی خود» و «هشت برابر امپراتوری بابل و چهار برابر امپراتوری آشور» و بزرگ‌تر از سه و نیم میلیون کیلومتر مربع بوده است؟(۷)، ایران زمینی که تا پیش از «ترکمن‌چای» و «گلستان» و «آخال»، سمرقند و بخارا و بلخ هم به‌شمار می‌آمده است و حتی تا همین دهه‌ی چهل، «خاک و خونِ» پان ایرانیست‌ها، مملو از مقالات آتشین برای تعلق «بحرین» به آن است؟ کدام ایران **زمین**؟(۸) به این نکته هم که از جمله «تعارض»های «ضروری» ناشی از «نوآوری»اند در ادامه‌ی بحث باز خواهم گشت، اما همین‌جا بگویم که یکی از بی‌پایه‌ترین تلاش‌ها برای تعیین تکلیف با مقوله‌ی «ایران»، اکتشافی است که ادعا می‌کند مقوله‌ی ایران نزد طباطبایی مقوله‌ای «فلسفی» است(۹). چنین ادعایی فقط به این معناست که مکتشف اعتراف می‌کند که **بالاخره** نفهمیده است منظور استاد از «ایران» چیست و همین‌قدر که او و خواننده بپذیرند که «پروژه»ی استاد بسیار مهم و غامض است، کافی است.

ج -دوره‌بندی‌های زمانی ـ تاریخی .یکی از دشوارترین موانعی که طباطبایی بر سر راه رسانایی پیام و گفتارش قرار می‌دهد، دوره‌بندی‌های کمابیش به‌هم ریخته‌ی تاریخی است. یکی از نقاط عطف و عزیمت بسیار مهم طباطبایی قرن‌های چهارم و پنجم هجری است. دوره‌ای که او به کرات دوران «رنسانس اسلامی» می‌نامد. اما رنسانس یا **باز**زایی چه چیزی؟ باززایی اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری که با سقوط ساسانیان رو به زوال نهاده و در «دو قرن سکوت» ـ با نادیده انگاشتن قرن پرتلاطم سوم، قرن شعوبیه و جنبش‌های بابک و مازیار و افشین ـ به فراموشی سپرده شده است؟ یا باززایی فلسفه و پادشاهی

خرد یونانی است که به‌دنبال عصر ترجمه از اسکندریه و از مجرای ترجمه‌های سریانی و پهلوی و عربی به قرن چهارم و پنجم رسیده است؟ یا هردو؟ و اگر چنین است، چرا و چطور؟ این دوران شکوفایی دوباره رو به زوال می‌گذارد تا بار دیگر به قرون وسطای اندیشه‌ی ایرانی و اسلامی برسد و بدین ترتیب مسیری وارونه‌ی اروپا را طی کند که رنسانسش بعد از قرون وسطایش بود. اما این زوال از چه زمانی و از کدام نقطه‌ی عطف آغاز می‌شود؟ آیا زمانی هم به پایان می‌رسد یا هنوز ادامه دارد؟ طباطبایی همیشه این به‌اصطلاح دوره را با آغازه‌های نهضت مشروطیت به پایان می‌رساند، بی‌آنکه بگوید که آیا از آن پس دوران تازه‌ای آغاز شده است یا نه و چه نه و چه آری، چرا و کجا؟ آیا این دوره‌ی زوال شامل قرن ششم هم می‌شود؟ حتی اگر همه‌ی ابعاد تحول تاریخی و فرهنگی را فراموش کنیم و حتی اگر به تعریف طباطبایی از «اندیشه‌ی سیاسی» وفادار بمانیم، آیا چنین نیست که خواجه نظام‌الملک و بعد از او غزّالی از میانه و در پایان قرن ششم اوج شکوفایی اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری هستند؟ آیا این دوران شکوفایی «باززایی» دیگری است در زمانی که «قرون وسطایِ» تفکر ایرانی آغاز شده است؟ اگر پس از قرن پنجم و «به‌خصوص از قرن ششم به این طرف» یک جریان «خرد ستیز» پای می‌گیرد، آیا خواجه نظام‌الملک و اندیشه‌ی سیاسی و ایرانشهری غزالی به این جریان تعلق دارند؟(۱۰) آن‌جا که «مشکل عقلانیت» در «بامداد اسلام» با بازگشت به «منطق یونانی راه حل موقتی پیدا» می‌کند و «عصر زرین فرهنگ ایرانی» در آغاز خوش می‌درخشد اما «دولتِ مستعجل» است، «**بامداد اسلام**»(تأکیدم هم بر «بامداد» است و هم بر «اسلام»)، دال بر چه زمانی است؟ اگر این «دولت مستعجل» با «تیغ یمانی غلامان ترک» به پایان می‌رسد و با «سپری شدن عصر زرین فرهنگ ایران، یعنی با چیرگی ترکان سلجوقی بر ایران زمین اندیشه‌ی ایرانشهری ـ یونانی دستخوش کسوف جدی» می‌شود و «بقایای اندیشه‌ی عقلایی به باد فنا» می‌رود و دوره‌ی «بن‌بست در عمل و امتناع در اندیشه» آغاز می‌شود(۱۱)، پس چگونه برجسته‌ترین نماد اندیشه‌ی سیاسی و اوج اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری در «سیاستنامه»ی خواجه نظام‌الملک وزیر و مشاور ملکشاه سلجوقی، این «غلام ترک» است؟

بدین ترتیب دوره‌بندی‌های به‌هم ریخته‌ی طباطبایی و تأثیر انکارناپذیری که بر به‌اصطلاح «پروژه»ی او دارند، شاید مهمترین کاستی در کار «پروژه»ای است که درعین‌حال می‌خواهد تاریخنگاری «اندیشه‌ی سیاسی» هم باشد یا دست‌کم بر «سنت» آن استوار شود. اما از آن‌جا که هدف ما در این نوشته تمرکز بر موانع خودساخته‌ی طباطبایی در به‌اصطلاح پروژه‌ی او نیست، و پرداختن به آن مستلزم کاری جداگانه است ـ که امیدوارم پژوهشگران تازه‌نفس برعهده بگیرند ـ در این‌جا به همین اشاره اکتفا می‌کنیم.

هسته‌ی «پروژه»

طباطبایی در ادامه‌ی آن سخن نحسی که از او درباره‌ی «کشور آفریقا» نقل کردم، جمله‌ی دیگری دارد که اگرچه اظهاری کمابیش بدیهی است، اما به‌نظر من هسته‌ی مرکزی «پروژه»ی طباطبایی و طرح فکری او را می‌توان از ورای این اظهار ساده دید. می‌گوید: «ما از کشورهایی هستیم که **خوشبختانه** یا **بدبختانه** حداقل دو سه هزار سال فرهنگ مدون دارد.»(۱۲) اما پیش از آنکه به حفاری این هسته‌ی مرکزی بپردازیم، ببینیم که صورت مسئله، به روایت صریح طباطبایی، یا

آن‌طور که با عبور از بُزروها و «کوره‌راه»های موانعی که آوردم، امکان دستیابی به آن‌ها هست، چیست. در این‌جا عجالتاً از علل و اهداف سیاسی و ایدئولوژیکی که طباطبایی خود **می‌تواند** داشته باشد و کارکرد و نقش و اهداف سیاسی و ایدئولوژیکی که «نهاد طباطبایی «**قطعاً** دارد، صرفنظر می‌کنیم. به عبارت دیگر، این‌که کارکرد و نقش ایدئولوژیک اجتناب‌ناپذیر اندیشه‌ی ایرانشهری و شاهِ آرمانی علتِ این «پروژه» و مقدمِ بر آن است، یا ناشی از استفاده یا حتی سوءاستفاده‌ی ایدئولوژیک از نتایج پژوهش نظری یک دانش‌پژوهِ فروتن و خدمتگزارِ علم و حکمت است، عجالتاً موضوع داوری ما نیست.

طباطبایی می‌گوید :«**طرح فکری من** «این است که دریابیم» **علل شکست پروژه‌ی تجددخواهانه‌ی این کشور، از عباس میرزا و امیرکبیر تا پیروزی جنبش مشروطه‌خواهی چه بوده است.**» (13)بدیهی است که دغدغه‌ی طباطبایی در کنکاش پیرامون «علت ضعف ما و قوت دیگران»، در تحلیل سامانه‌ی زندگی انسان‌ها در فضای سیاسی و جغرافیایی معین و سرزمینی است به‌نام ایرانِ امروز که تبار تاریخی‌اش، یعنی با آنچه دو سه هزار سال پیش نیز ایران نامیده می‌شده است، با هر گستره‌ی جغرافیایی، سیاسی و فرهنگی دیگری، انکارناپذیر است. وقتی او از «توسعه‌ی تکنیکی و اقتصادی»، از «تکنولوژی و خرد تکنولوژیک»، از «پیشرفت و توسعه» و از سیر تحول تاریخی و شکلگیری جوامع کنونی ژاپن و کره(۱۴) سخن می‌گوید، بی‌گمان موضوع فکر او، شیوه و شرایط زندگی انسان‌هایی معین در جوامعی معین است. این‌که او بر این شیوه و شرایط، مکث و تأکیدی ندارد، از سر سهل‌انگاری یا نادانی نیست، بلکه یکی از **سرشت‌نشان‌های اصلی** «**پروژه**»**ی طباطبایی** است که به آن مشروحاً باز خواهم گشت.

ویژگی «پروژه»ی طباطبایی در طرح این پرسش یا شیوه‌ی صورتبندی آن نیست، زیرا این پرسش دست‌کم طی دویست سال گذشته بارها و بارها از سوی بسیاری کسان دیگر و به انگیزه و در متن کشاکش‌های اجتماعی و تاریخی گوناگون طرح شده است. ویژگی «پروژه»ی طباطبایی می‌تواند در پاسخ به آن، یا دقیق‌تر بگوییم، «شرایط امکان» پاسخ به آن باشد. از آن‌جا که این پرسش از دید طباطبایی پرسشی دراساس سیاسی است، به‌ناگزیر پاسخی در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسی طلب می‌کند و در نقطه‌ی عزیمت و شرایط امکان اندیشه‌ی سیاسی در پاسخ بدان است که می‌توان نقاط تأکید و مرزکشی‌های طباطبایی را به‌عنوان اندیشمند حوزه‌ی سیاسی جستجو کرد و یافت. حلقه‌ای که پرسشی نسبتاً کهنه را به پاسخی «تازه» یا شرایط امکان آن از سوی او وصل می‌کند، این است که تجدد را فقط به مثابه‌ی یک وضعیت اجتماعی یا یک دوره نمی‌فهمد، بلکه شامل «تفکر درباره**«**ی آن نیز می‌داند و گلایه می‌کند که «تجدد به معنای **تفکر درباره‌ی** طبیعت و ماهیت دوران جدید و **درک مفهومی آن**، از اندیشه‌ی ما غایب است»(۱۵). یعنی، **یک** :تجدد فقط نامی برای یک شیوه‌ی زیست اجتماعی معین نیست، بلکه، **دو** :به معنای «تفکر درباره**«**ی این شیوه‌ی زیست و **سه** :درباره‌ی «درک مفهومی آن»، یعنی تفکر درباره‌ی فکر شده‌ها یا شرایط ذهنی و زمینه‌های امکان همان فکر شده، و بنابراین نوعی معرفت‌شناسی، نیز هست. اگر این حلقه را نادیده بگیریم، پاسخ طباطبایی ناهنجار و ناسازگار به‌نظر خواهد آمد.

ارزیابی طباطبایی از پاسخ‌های تاکنونی و نهایتاً علت ناکامی و ناتوانی آن‌ها از دید او دقیقاً در همان دو توصیف «بدبختانه» و «خوشبختانه» که نقل کردم، نهفته است. طباطبایی فکر می‌کند که سایه‌ی این تاریخ دو سه هزار ساله‌ی فرهنگ، «بدبختانه»

چنان سنگین و دامنگیر است که می‌توان با آویختن خود به سنت‌های سلطنت و عظمت‌طلبانه یا دینی (زرتشتی، اسلامی)، به انبان سرشار آداب و رسوم، حتی زبان و فرهنگ، به زمینه‌ها و میراث درخشان علم و فلسفه و حکمت و ادبیات و همه‌ی اندوخته‌های گهربار دیگر این صندوقچه‌ی تاریخی دچار این وسوسه شد که پاسخ را در «آنچه خود داشت» بجوییم. بخش بسیار بزرگی از آثار طباطبایی ـ با شیوه و لحن و زبانی که می‌شناسیم ـ در انتقاد به این دیدگاه است. اما این تاریخ دو سه هزار ساله جای «خوشبختی» هم دارد؛ زیرا از یک‌سو، دقیقاً به‌خاطر ریشه‌های فروشده در ژرفای تاریخ و قدرت و وسعتش، به پاسخ‌های تسلیم‌طلبانه‌ی نوع کره‌ای و ژاپنی و وادادگی کامل دربرابر فرهنگ غرب، حتی علی‌رغم امپریالیسم و قدرت نظامی‌اش، امکان کامیابی نمی‌دهد؛ و از سوی دیگر، چنان غنایی دارد که ما بتوانیم پاسخ‌های تازه‌ای برای امکان فهم، امکان گسست و امکان تجدد بجوییم و آن را همچون فضای جولانی برای اندیشه تلقی کنیم که عناصر پاسخ، از روش گرفته تا منطق و محتوا در آن مکنون و قابلِ یافت شدن‌اند. وجه تمایز اساسی رویکرد طباطبایی با پاسخِ «آنچه خود داشت» این است که این جستجو بدون پیشفرض نیست، بلکه جستجویی است از بلندای امروز و شرط استعلایی آن خردگرایی روشنگرانه‌ی غربی است؛ نه این یا آن نحله از خردگرایی، بلکه خردگرایی در عام‌ترین مبانی آن، همانا پذیرش اقتدار خرد به‌مثابه‌ی مرجعی انسانی و ناسوتی. به‌نظر من توجه طباطبایی به ابن خلدون و نظریه‌ی «عمران» او، چه از زاویه‌ی روش‌ها و مبانی طرحش و چه از جهت ارزیابی ناکامی‌هایش، بر چنین بستری بهتر قابل‌فهم می‌شود.

اما از آن‌جا که قرار است این پاسخ، همان‌طور که گفتیم در تحلیل نهایی، معطوف به سامانه‌ی زندگی مردمی معین و زمانه‌ای معین، همانا «ایران زمین» باشد، آن‌گاه نمی‌توان این اطلاق را بدون تعیین هویتش وارد تحلیل کرد. و از آن‌جا که معیارهای جغرافیایی برای تعیین هویت تاریخی ایران و ایرانی از سه هزار سال پیش تا امروز، آشکارا کارآیی ندارند، باید معیارهای دیگرِ این هویت را نیز عرضه کرد. این، البته کاری نیست که از ابتکارات طباطبایی باشد و پیش از او پژوهش و کنکاش‌های بسیار، به‌ویژه با اتکاء به معیارهای زبانی و فرهنگی و قومی صورت گرفته است. ادعای طباطبایی اما این است که سپهر اندیشه‌ی سیاسی، صرفاً سپهری نیست که ما آن‌را به‌عنوان حوزه و زمینه‌ی امکانِ پاسخ تلقی کنیم، بلکه اندیشه‌ی سیاسی، در کنار شاخصه‌های زبانی و فرهنگی، یکی **دیگر** از معیارهای این هویت، یا به تسامح، هویت ملی است. این‌که ستون مهره‌های این اندیشه‌ی سیاسی، سرآخر اندیشه‌ی ایرانشهری است و گوهر اندیشه‌ی ایرانشهری نظریه‌ی شاهی‌آرمانی است، پی‌آمدهای راهی است که از این نقطه آغاز شده است و ما در همین نوشته گام به گام به آن خواهیم رسید. بنابراین در این نقطه از فرآیند شکل‌گیری «پروژه»ی طباطبایی، نه برداشت‌های سلطنت‌طلبانه از آن و نه ملی‌گرایی و ناسیونالیسم که از ضرورت تعریف «هویت **ملی** «ناشی می‌شود، بحق و مشروع‌اند؛ و درست به همین دلیل است که نهاد طباطبایی در یک پارانویای سیاسی، خود را قربانی آغوشِ باز سلطنت‌طلبان واقعی و نژادپرستان و پان‌ایرانیست‌ها و فاشیست‌های واقعی از یک‌سو و آماج انتقادهای «جامعه‌شناسان» و «مارکسیست‌ها» از سوی دیگر می‌بیند و مدام ناگزیر از هشدارها و توجیهاتی است که چرا نباید نظریه‌ی آرمان‌شهری را با سلطنت‌طلبی یکی گرفت و از جستجوی «هویت ملی»، ناسیونالیسم و فاشیسم را استنتاج کرد؛ درعین‌حال

قادر نیست، یا صادقانه اعتراف نمی‌کند، چرا این نقاط عزیمت به چنین برداشت‌ها و انتظارات سیاسی واقعی مبدل و منجر شده‌اند.

این پرسش را که اندیشه‌ی سیاسی به‌مثابه‌ی عاملِ وحدت و هویت ملی، انگیزه‌ی طباطبایی در جستجوی پاسخ است یا نتیجه‌ی پژوهش او، نمی‌توان به‌نحو منصفانه و رضایت‌بخشی پاسخ داد، اما این ادعا و آن پژوهش، دیگر از یکدیگر جدایی‌پذیر نیستند و در هر گام یکدیگر را مقید می‌کنند.

- شیوه‌ی پرسش و شرط پاسخ

دلالت مقوله یا مفهوم «تجدد» نه تنها بر شیوه‌ی معینی از زیست در جامعه‌ای معین، بلکه درعین‌حال بر تفکر درباره‌ی این شیوه و جامعه و تفکر به تفکر، یعنی دستگاه مفهومی آن، از یک‌سو، و قلمداد کردن «اندیشه‌ی سیاسی»، به‌مثابه‌ی شرایط امکان و فضای تنفسِ یک پاسخِ احتمالی و درعین‌حال معیار هویت تاریخی انسان‌ها و نسل‌های معینی در زمان و مکان، طباطبایی را وسوسه می‌کند که برای شیوه‌ی پرسش و شیوه‌ی جستجوی پاسخ و شرط آن، ویژگی‌هایی قائل شود که به‌نظر او تازه و وجه مشخصه‌ی «پروژه»‌ی اویند **.نخست** این‌که، این پرسش باید از **دیدگاهی فلسفی** طرح شود و پاسخ باید پاسخی فلسفی باشد **.دوم** این‌که، پاسخ باید بر خرد و خردگرایی استوار باشد، دست‌کم بدان معنا که بر قابلیت ناسوتی هستی انسانی استوار شود و مشروعیتش را از این مرجع بگیرد.

پیش از آن‌که به ارزیابیِ چگونگی و پی‌آمدهای این دو ویژگی بپردازیم، لازم است رد پاهای آن‌ها و شیوه‌ی طرح‌شان از سوی طباطبایی را رصد کنیم و از آن‌جا که قصد داریم این جستجو و این دو ویژگی را چنان جدی تلقی کنیم که در نهایت دستگاه مختصاتی برای ارزیابی جایگاه «پروژه»‌ی طباطبایی داشته باشیم از پرداختن مشروح به اغراق‌ها و هنرها و خواست‌های طباطبایی در این راه صرفنظر، و به چند اشاره اکتفا می‌کنیم: در مورد **اغراق‌ها** :او «بیرون شدن از بحران را امکان‌پذیر» نمی‌داند، مگر آن‌که «در بحث فلسفی، مبنای منطقی طرح شود.» مادام که این شرط بر رابطه‌ی گفتار فلسفی و مبنای منطقی به‌طور عام دلالت دارد، شامل هر گفتار دیگری نیز می‌شود و تکرار بدیهیات بیهوده است. اما طباطبایی هگل را نمونه می‌آورد که برای این کار خود از «طرح و تدوین **منطقی نو** «ناگزیر شده است(۱۶)؛ و اگر منظور طباطبایی طرح و تدوین منطق‌های دیگری در کنار منطق صوری و منطق دیالکتیکی و منطق‌های چندارزی دیگر است، بهتر است که این خواسته را در قلمرو اغراق‌های ادبی و ذوقی با اهدافی دیگر و بی‌ربط به موضوع بگذاریم. حتی شیخ‌الرئیس نیز، با این‌که بعید نمی‌دانست که پیش از یونانیان «اقوام و ملل متمدنی چون چین و هند و ایران... قوانینی برای درست اندیشیدن تدوین کرده» باشند که «نامی جز منطق داشته است»، به مبنا قرار دادنِ منطق ارسطو و «اجتهاد» در آن، اکتفا کرد.(۱۷) در مورد **هنرها** :هنر «مارگیری»: «حوزه‌ی اندیشه مثل مارگرفتن است، شاید باید آن‌قدر بچرخید تا آن کله را بگیرید.»(۱۸) در مورد **خواسته‌ها** :انقلاب فرهنگی. از آن‌جا که ما «نه می‌توانیم فارابی را بخوانیم و بفهمیم و نه کانت را»، «لازم است نوعی از انقلاب فرهنگی در دانشگاه‌ها و مؤسسات تحقیقی ما صورت بگیرد.»(۱۹) از انقلاب فرهنگی هم صرفنظر می‌کنیم؛ طباطبایی می‌داند که این

«انقلاب» یکبار، از جمله به رهبری سروش صورت گرفته است، و وقوع فاجعه‌بار و میراث شومش، عجالتاً برای چند نسل کافی است. تجربه‌ی انقلاب فرهنگی به رهبری طباطبایی قطعاً بهتر نخواهد بود.

بپردازیم به رد و نشان‌ها.

الف« نگاه فلسفی» :طباطبایی علت شکست مشروطه را از جمله مبتنی نبودنش بر یک «تفکر» نو یا «ضابطه‌ی سیستماتیک» می‌داند و این‌ها را فقدان» **کوشش تئوریک اسلامی** در این زمینه» معنا می‌کند.(۲۰) «مشکل بنیادین در تدوین تاریخ اندیشه‌ی سیاسی ایران، مشکل دیدگاه فلسفی است» و در دورانی که «با انقلاب مشروطیت آغاز می‌شود، تأسیس **اندیشه‌ی فلسفی جدید ایرانی** غیرممکن»(۲۱) شده است. او می‌خواهد «واقعه‌ی تاریخی یا تاریخ اندیشه» را از «مجرای مقولات فلسفی» بفهمد(۲۲). در پافشاری و اشارات بسیار طباطبایی به اهمیت نگاه، رویکرد، و ارزیابی فلسفی به حوزه‌ی پاسخِ پرسشِ ناظر بر «تجدد» تردیدی نیست. او حتی کتابی با عنوان «درآمدی **فلسفی** به تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران» نوشته است. معضل اصلی اما این است که طباطبایی در هیچیک از نوشته‌هایش تعریفی روشن از معنا و چگونگی این رویکرد فلسفی به‌دست نمی‌دهد. روشن نیست که آیا فلسفه در معنای **معرفت‌شناختی**، یعنی زمینه‌های امکان یا به‌اصطلاح «ماوراءالطبیعه»ی حوزه‌ی صدق گزاره‌های علمی به‌کار رفته است؟ اگر چنین است، کدام علم؟ کدام دستگاه شناخت‌شناسانه؟ کدام «ضابطه‌ی سیستماتیک»؟ اگر نگاه فلسفی، عنوانی عام و غیردقیق برای حوزه‌ی «تئوریک» یا دقیق‌تر حوزه‌ی «متاتئوریک» است، شالوده‌ها، استخوانبندی ساختمان، عناصر و اجزاء و شیوه‌ی ساخت و بافت این سپهر «متاتئوری» کجا تعریف شده‌اند؟ اگر منظور از نگاه فلسفی، نگاه به حوزه‌ی پاسخ، یعنی تاریخ و فرهنگ و تمدن دو سه هزار ساله به‌طور اعم و اندیشه‌ی سیاسی به‌طور اخص و حکمت و الاهیات و فقه اسلام به‌طور ویژه از حیث **وجودشناسی** آن است، یعنی موضوع به ماهُوَ، کجاست آن اثر فلسفیِ پایه که باید حاوی این نگاه باشد؟ تذکره‌نویسی و حاشیه‌نویسی به سیاست‌نامه(ها؟)، تشبث به هگل یا اشارات عام، پاره‌پاره و ناروشن به فیشته و دیگران، جایگزینی برای پاسخ به همه‌ی این پرسش‌ها نیست. بی‌اما و اگر، جای همه‌ی این پاسخ‌ها در آن «چندهزار صفحه»ی طباطبایی خالی است. آنچه از به‌اصطلاح «نگاه فلسفی» باقی می‌ماند، و به‌نظر من حرف اصلی و خواسته‌ی بنیادین طباطبایی است که در لفاظی «فلسفی» گم شده است، عبارت است از بررسی تاریخ اندیشه در ساحت اندیشه. همین. به این سرِ بی‌تن، در بندِ بعد باز خواهم گشت. اما حتی بررسی اندیشه در سپهر اندیشه هم نیازمند راه و رسم و قواعد معینی است و آن‌ها که چنین کرده‌اند، حتی غول‌هایی مثل هگل، اولاً بنایی عظیم و شکوهمند از این راه و رسم و قواعد برپا کرده‌اند و ثانیاً سرآخر شکست خورده‌اند.

ب« خردگرایی » .در تأکید طباطبایی بر خرد و خردگرایی هم کوچک‌ترین تردیدی نمی‌توان روا داشت. این‌که او دوران فارابی و ابن سینا و بیرونی و رازی را با افتخار «دوران خردگرایی و تجربه‌های جدید» می‌خواند، این‌که سده‌های چهارم و پنجم هجری را عصر زرین فرهنگ ایرانی و اسلامی تعریف می‌کند و باززایی فلسفه و خردگرایی یونانی را در معلم ثانی و شیخ‌الرئیس و فلسفه‌ی مشاء جشن می‌گیرد، بارها و بارها در نوشته‌های او پیدا و آشکار است. او راه «ابن رشد» را که «راه

عقلی فیلسوفان بزرگ از افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سیناست» راهی می‌داند که» **امروز** کارساز است»، بر آن است که اگر کسانی پیدا می‌شدند که شیوه‌ی نائینی در دوران مشروطه را دنبال می‌کردند «امروز نظام فکری منضبطی می‌داشتیم که با **دنیای جدید ما** سازگار بود»، مخالفت با فلسفه را «مخالفت با **اساس** عقلانیت غربی و یا **عقلانیت خودمان** « قلمداد می‌کند، می‌خواهد به‌راه ابن رشد برود و نه راه «مجلسی»(۲۳) و سرآخر به صراحت از «شریعتمداران قشری، از غزالی تا محمدباقر مجلسی» سخن می‌گوید.(۲۴) اما همان‌طور که در «نگاه فلسفی»، معنای فلسفه روشن نیست، در تأکید بر خردگرایی نیز، معنای خرد در بهترین حالت چیزی دقیق‌تر از آنچه او «اساس عقلانیت غربی» می‌نامد نیست و در حد معدلی که بین افلاطون و ارسطو و فارابی و ابن سینا مشترک است، باقی می‌ماند. به‌نظر من، در تحلیل نهایی نیز، آن‌گاه که او در دامگه تدقیق این معنا گرفتار آمده است، دریافت و ادراک او از خرد در مقطع درکی ماقبل انتقادی (ماقبلِ کانتی) درجا می‌زند.

سیر انحطاط «طرح» و تولد «پروژه»–

ابهام «نگاه فلسفی» و کم‌تعیِنیِ «خردگرایی»، در رویارویی با فلسفه‌ی سده‌های آغازین هجری و فلسفه‌ی اسلامی از فارابی و ابن سینا گرفته تا بیرونی و رازی و سپس‌تر تا ابن رشد، و در برخورد به تناقض لاینحل بین عقل و شرع در این نخستین تلاش‌های فکری دوره‌ی اسلامی، موجب می‌شود که «طرح فکری» طباطبایی به یکباره ازهم بپاشد و سیر انحطاطش از طرحی فکری به‌سوی آنچه «پروژه»ی طباطبایی نام و «آوازه» یافته است، آغاز شود. طباطبایی که مثل همه‌ی رویکردهای دیگری که کوشیده‌اند این معضل را صرفاً در ساحت اندیشه و در این سرِ بی‌تن حل کنند، و درست مثل بقیه، در تعارض و تقابل بین خدا و انسان، شرع و عقل، مرجع مشروعیت لاهوتی و مرجع اجتهاد ناسوتی شکست خورده‌اند، به بن‌بست می‌رسد. مادام که قرار است این معضل در چارچوب باورهای مذهبی و فرامین الهی و دینی(چه اسلامی و چه هر دین دیگری) حل شود، غلبه برآن غیرممکن است و در تاریخِ هزار و چهارصد سال گذشته، نمونه‌هایی که بیرون از این دستگاه، راه‌حل‌های سیاسی دیگری عرضه کرده‌اند، بسیار نادر و سرکوبْ شده‌اند و در کل آثار جواد طباطبایی و نهاد طباطبایی بازتابی ندارند. بنابراین آن‌جا که تعارض و تقابل خدا و انسان لاینحل می‌ماند، تنها راه «نجات» و تنها راه خودفریبی و نیرنگ تاریخی، یگانهْ دانستنِ خدا و انسان است. در این وحدت، آن تضاد «حل» می‌شود. و این‌جا، درست همین‌جا، زادگاه «اندیشه‌ی سیاسی» طباطبایی است. این نوزاد «معصوم» که نخستین گام‌های کودکانه‌اش را در تشبث به وحدت دیانت و سیاست نزد هگل و وحدت و کثرت هگلی برمی‌دارد(۲۵) و حتی دانته را به عاریت می‌گیرد که راه گریز را در وحدت‌یابی کثرت خواست‌ها و افراد، در فرد واحد پادشاه، و مشروعیت پادشاه را در تقدم نهاد شاهی بر کلیسا می‌جوید(۲۶)، به‌زودی به جوانی پیرزاد به‌نام «اندیشه‌ی ایرانشهری» می‌بالد تا سرآخر تاج شاه آرمانی را بر سر بگذارد. نخستین گام در راه سیر تباهی «طرح» به‌سوی «پروژه» همین است.

از این نقطه، یعنی در نخستین رویارویی جدی و دشوار با تفکر و «نگاه فلسفی»، طباطبایی سپهر فلسفه‌ی مشاء را ترک می‌کند و نه در بستر و متن اندیشه‌ورزی فلسفی ـ و بی‌گمان بدون کوچک‌ترین عطفی به بستر اجتماعی و تاریخیِ زاد و

زیست آن ـ بلکه به **موازات** مسیر تاریخ‌نگاری و تذکره‌نویسی فلسفی، ره‌توشه‌های کم‌مایه و مبهمی را از اندیشه‌ی افلاطونی و اشارات فارابی و ابن سینا به فلسفه‌ی شرق برمی‌گیرد تا با حرکت در حاشیه‌ی اندیشه‌ی فلوطینی به غزالی و نهایتاً به سهروردی برسد. پرهیب گُنگ خردی که از بلندای آینده، یعنی از بلندای خرد روشنگرانه‌ی قرن هیجدهمی اروپایی به‌مثابه‌ی شرط استعلایی اُدیسه‌ی کنکاش در پیشینه‌ی تاریخی ایرانی و اسلامی رهتوشه گرفته است، بلافاصله پس از رویارویی با نیاکان مشائی‌اش، جواد طباطبایی را که آرزو داشت «هر گفتار سیاسی در نهایت بر مقدماتی فلسفی تکیه» کند، و گفتار سیاسی «به نوعی از آن استنتاج» شود(۲۷)، ناگزیر می‌کند به وارونه، دست به دامان گفتار سیاسی بزند تا از تنگنای «فلسفی»ای که به آن دچار شده است، رهایی یابد. به ترفندی جادویی، «فلسفه» جای خود را به سیاست‌نامه می‌دهد و چون ما در جهان رؤیایی و بی‌مرز و مانعِ اندیشه، سیر و سلوک می‌کنیم، چه باک، آنچه درباره‌ی سیاست در نوشته‌های تاریخی ایران آمده است، »**بنا به سرشت خود** ...باید در تداوم اندیشه‌ی ایرانشهری مورد بررسی قرار گیرد.»(۲۸) بنابراین گام بعدی استدلال فلسفی مبتنی بر مبانی منطقی! برداشته می‌شود و به معجزه‌ی چرخش خامه‌ی طباطبایی اندیشه‌ی سیاسی «**بنا به سرشت خود**» به اندیشه‌ی ایرانشهری گذار می‌کند و «سیاست‌نامه»ی خواجه‌نظام‌الملک طوسی در پایان سده‌ی ششم که به سفارش و برای ملکشاه سلجوقی نوشته شده است، به «پراهمیت‌ترین نوشته در این دوره در تداوم بخشیدن به اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری» ارتقاء می‌یابد(29).

اینک که به این سادگی با تردستی‌ای چنین استادانه، سپهر پاسخ به پرسش «امروز ما» درباره‌ی تجدد، در توانمندی‌های «خودمان» ـ البته نه به شیوه‌ی مذموم «آنچه خود داشتِ» دشمنانِ «غرب‌زدگی»، بلکه به لطف «پروژه»ی طباطبایی ـ روشن شده است، می‌توانیم تکلیف جغرافیای مفهومی آنچه موضوع پژوهش است را نیز روشن کنیم و با تعریف تازه یا دست‌کم مکملی برای «هویت ملی»، قال قضیه را بکنیم. از این طریق که **یک**» :اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری از روی گسست‌های تاریخ اجتماعی ایران زمین تداوم پیدا کرده و به‌عنوان **شالوده** تداوم تاریخی ایران عمل کرده است» و «در گذار به دوره‌ی اسلامی، عاملی اساسی در تداوم تاریخی و فرهنگی ایران‌زمین به‌شمار می‌رود»؛ **دو**» :نظریه‌ی شاهی‌آرمانی... بنیادی‌ترین عنصراندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری است» و **سه** :چون در «اندیشه‌ی ایرانشهری شاه آرمانی دارای فرّه ایزدی» است، پس شاه در این اندیشه «عینِ شریعت است و نه مجری آن.»(۳۰) همین. با همین سادگیِ تردستانه. البته طباطبایی معترف است که درباره‌ی مضمون باستانی اندیشه‌ی ایرانشهری و شاه آرمانی اطلاعات بسیاری دراختیار نداریم و او خود، غیر از تکرار تقریباً صدها باره‌ی واژه‌ی «فّر» و عبارت «فّر ایزدی»، چیز زیادی در این باره نمی‌گوید. روح‌الله اسلامی که از دوستداران «پروژه»ی طباطبایی است سیاهه‌ای از ویژگی‌های اندیشه‌ی ایرانشهری و شاهِ آرمانی فراهم کرده است که از آن میان می‌توان به «جامعه‌ی اشون»، «هستی‌شناسی اندوه‌بار» و «جریان مینوی تاریخ...» اشاره کرد!(۳۱) و علی شیرازی با قبول زحمتی تقدیرآمیز و در گزارشی انتقادی به دیدگاه اندیشه‌ی ایرانشهری در آثار طباطبایی، فهرستی خواندنی از عبارات و اصطلاحات مربوط به این موضوع را فراهم آورده است(32).

از آن‌جا که بنا به دلایل و شواهد فوق قابلیت اندیشه‌ی ایرانشهری به‌عنوان پاسخ یا حوزه‌ی بالقوه‌ی پاسخ به پرسشِ امروزِ ما درباره‌ی تجدد، چیزی بیش از این نمی‌گوید، نیازمند پرداخت دیگری نیست. تنها فایده‌ی اندیشه‌ی ایرانشهری در این قواره و قامت این است که با آغوش باز از سوی سلطنت‌طلبان واقعی و امروزی پذیرفته شود و به مثابه‌ی «تحلیل تئوریک» به خدمت توجیه ایدئولوژیک حضور و اهداف سیاسی‌شان درآید.

نظریه‌ی شاهی‌آرمانی، همانگونه که دیدیم، بنا به تأیید و تأکید «پروژه»ی طباطبایی، هسته‌ی اصلی، محور و گوهر اندیشه‌ی ایرانشهری است؛ اگر این نظریه در فراهم آوردن پاسخ یا حتی امکان پاسخی برای پرسش سیاسی امروز ما توانایی ندارد، دست‌کم باید بتواند از عهده‌ی وظیفه‌ی دیگری که به آن واگذار شده است، همانا، تعریف «هویت ملی» برآید. اما این نظریه برای تعریف هویت و حفظ وحدت ملی در سرزمینی با ملت‌ها و قوم‌ها و زبان‌ها و فرهنگ‌های گوناگون، دچار یک کاستیِ سرشتی و مادرزادی است که در واقعیت تاریخی همیشه به تناقض راه برده است. از سوی دیگر همین تناقض در حوزه‌ی نظری نیز باعث می‌شود که آن دو ویژگی که قرار بود وجه مشخصه و تمایز «طرح فکری» طباطبایی باشند، یعنی دیدگاه فلسفی و خردگرایی، به پوسته‌هایی میان‌تهی بدل شوند که واقعیت و حقیقت «پروژه»ی طباطبایی‌اند. این‌که نهاد طباطبایی دائماً در شکوه و گلایه و پرخاشگری است که چرا به این دو پوسته‌ی تهی تقلیل داده می‌شود، از آن‌روست که سیر اجتناب‌ناپذیر فروکاهیدنِ آن دو ویژگی و منطق این انحطاط را یا نمی‌فهمد، یا نمی‌خواهد بفهمد و یا می‌فهمد و تجاهل می‌کند.

کاستیِ سرشتیِ اندیشه‌ی ایرانشهری و نظریه‌ی شاهی‌آرمانی این است که از یک‌سو منشأیی ماوراءالطبیعی، به‌نام فّره ایزدی دارد و از سوی دیگر می‌خواهد مشروعیتِ این منشاء را از راه صفات شاهی که منوط به پذیرش و اقبال انسان‌هاست، یعنی صفات دادگری و راستی، تأمین کند. اندیشه‌ی ایرانشهری نه تنها بر حضور فّره ایزدی در شاه متکی است، بلکه با تکیه بر فّر کیانی و فّر ایرانی، هم پادشاه، و هم ایرانیان را از دیگران متمایز و برتر می‌داند. طباطبایی با غرور و تأیید می‌نویسد: «مفهوم فّر ـ اعم از فّرکیانی و فّرایرانی ـ یکی از بنیادی‌ترین مفاهیم اندیشه‌ی ایرانشهری است که همچون رشته‌ای استوار، فراتر از گسست‌ها، دو بخش تاریخ ایران‌زمین را به یکدیگر پیوند داده و تداوم تاریخی، فرهنگی و اندیشگی آن را ورای فراز و نشیب‌ها و گسست‌ها تضمین می‌کند.» بنابراین اندیشه‌ی ایرانشهری و نظریه‌ی شاه آرمانی، تنها یکی از دو عامل وحدت ملی، در کنار زبان و فرهنگ نیست، بلکه حتی به‌مثابه‌ی شالوده‌ای ژرف‌تر، تداوم فرهنگی و اندیشگی را نیز میسر می‌سازد. درعین‌حال برای آن‌که کوچک‌ترین تردیدی در سرشت نژادپرستانه‌ی این نظر باقی نماند، همان‌جا ادامه می‌دهد که: «فّرایرانی که ویژه‌ی ایرانیان است و آنان را از **چهارپایان** و گله، از شکوه و خرد و دانش برخوردار می‌کند و مایه‌ی دولت و چیرگی بر **بیگانگان** است.»(33)

ماهیت متافیزیکی و نژادباورِ این نظریه ریشه‌هایی چنان ژرف دارد که بهترین نماد و نمودِ بتوارگی (فتی‌شیسم) در معنای دقیق آن، همانا نسبت دادن ویژگی‌های اجتماعی و تاریخیِ یک پدیده به ماهیت فیزیکی یا گوهری آن، است. در افسانه‌ی زندگی کیخسرو و تاریخ‌نگاری زندگیِ کوروش چنین آمده است که نیای مادری‌شان، افراسیاب و آستیاگ پادشاه ماد، قصد کشتنشان بلافاصله بعد از تولدشان را داشته‌اند، اما هردو به نیرنگ و تدبیرِ کسانی به شبانی سپرده شده‌اند و جان رسته‌اند و

بعد با سپاهی گران به سرزمین نیای خویش بازگشته، آن‌ها را کشته و بر آن‌ها چیرگی یافته‌اند. در هردوی این داستان‌ها، آشکار شدن هویت واقعی این کودکان «شبان‌زاده»، به‌دلیل تجلی نوری است که فّره ایزدی در آن‌ها نهاده است . «**رفتار** کوروش» در ده سالگی به‌گونه‌ای است که «روزی هنگام بازی با کودکان کوی»، «بر **راز نژاد** او پی می‌برند»؛ و کیخسرو زمانی که در هفت سالگی به حضور افراسیاب می‌رسد، با این‌که قرار بوده است به توصیه‌ی اطرافیان، خود را دیوانه و ابله بنمایاند تا افراسیاب به هویت او پی نَبَرد، چنان ظهوری دارد که افراسیاب «با دیدن اندام پهلوانی و شیوه‌ی رفتن شاهانه‌ی کیخسرو، رنگ از رخسار» می‌بازد.(۳۴) تضاد و تقابل بین این نور الهی در پادشاه از یک‌سو و ضرورت «راستی» و «دادگری» ـ که تحقق و عینیتشان تنها در رابطه‌ای اجتماعی، انسانی و زمینی قابل تأمین است ـ به‌هیچ روی قابل حل شدن نیست. با این‌که «هر ایرانی که از راستی و دادگری روی‌گردان شود ـ اگرچه در جغرافیای ایرانی قرار داشته باشد ـ انیرانی است»، اما، با این‌که سلجوقیان «وحدت ملی» را «تجدید» کردند و ملکشاه سلجوقی به شهادت نظام‌الملکِ وزیر، شاهی «دادگر» و «نیکو سیرت» است، از نظر طباطبایی کماکان غلام ترکی است و «پادشاه فرهمند ایرانشهری نیست.» از همین روست که نظام‌الملک می‌کوشد با رساندن تبار ملکشاه به «افراسیاب بزرگ» برای او «خوی نیکو و عدل و مردانگی را... از دوره‌ی باستان به عاریت» بگیرد(35).

بنابراین، از آن‌جا که تضادهای نظریه‌ی ایرانشهریِ شاهی‌آرمانی که شاه در آن «به یک اعتبار صاحب شریعت و حتی عین شریعت است»(۳۶) حلْ شدنی نیست و بر بستر نژادمحور و نژادپرستانه‌ی فّر کیانی و فّر ایرانی، معیار مناسبی برای برقراری وحدت ملی در سرزمینی با قوم‌ها و فرهنگ‌های گوناگون نیست، نسخه‌ی اسلامی و نهایتاً شیعیِ ولایت و امامت، مانعی بر سر راه خود به‌عنوان معیار وحدت امت اسلامی نمی‌بینند. گرایش «پروژه»ی طباطبایی به نظریه‌ی ولایت ایرانشهری، از غزالی تا نائینی، از این‌روست. غزالی نیز ـ به پیروی از ماوردی ـ تقابل شرع و عقل را نهایتاً به‌سود شرع حل می‌کند(۳۷)؛ و خردگرایی نائینی بدین شیوه است که مشروطه و ضرورت مشروط و محدود بودن قدرت شاه را از این‌طریق مستدل می‌سازد که قاهریت مطلق از صفات خداست و انتساب آن به انسان و مخلوق مجاز نیست؛ و ضرورت عدل را از آن‌جا نتیجه می‌گیرد که عدل، ودیعه‌ای الهی است نهاده‌شده در انسان(۳۸). بنابراین منشائیتِ شرع به‌روایت غزالی نسخه‌ی مناسب‌تری برای فّره ایزدیِ ایرانشهری است، خردگرایی نائینی روایت بهتری برای توجیه راستی و دادگری است و سرآخر ولایت ایرانشهری، نسخه‌ای «واقع بینانه»تر و «مصلحت اندیشانه»تر برای روزگار ماست. حتی غزالی نیز به‌دلیل «واقع‌بینی سیاسی» و برای «نجات ملک و مملکت» بود که «تمایز میان خلیفه و سلطان» را از میان برداشت و طباطبایی با ادای احترام به کسی که آوازه‌ی خردستیزی و دشمنی‌اش با فلسفه و به‌ویژه فلسفه‌ی مشاء، جهانی‌تر از هر اندیشمند ایرانی دیگر است، گواهی می‌دهد که او «به دریافتی ژرف از منطق قدرت سیاسی بر مبنای **تحلیلی داهیانه از وضع زمانه و ماهیت دوران** «نایل آمده و «در پرتو تحلیل درست اندیشه‌ی سیاسیِ» اوست که می‌توان «یگانگی منطق درونیِ تحول و تداوم واقع‌بینیِ سیاسی در ایران را نشان داد.»(۳۹) آیا انحطاط «طرح فکری» طباطبایی به «پروژه»ی او در سایه‌ی ختم اندیشه‌ی ایرانشهری و شاهِ آرمانی به ولایتِ ایرانشهری، به گواهِ نیرومندتری نیازمند است؟

رسوبات «طرح» در «پروژه»-

از آن‌جا که پیشنهاده‌ی «خردگراییِ» طباطبایی که در نخستین مواجهه با بارقه‌های خردگرایی فلسفه‌ی مشاء در «دوران زرین فرهنگ اسلامی» توان خویش را از دست می‌دهد و در حل تناقض شرع و عقل ناکام می‌ماند، پیشنهاده‌ی «نگاه فلسفی» به پیشینه‌ی تاریخی نیز، که قرار بوده تفکر فلسفی را شالوده‌ی نظریه‌ی سیاسی کند و تاریخ را در «مقولات فلسفی» بیندیشد، ناگزیر دست به دامان سیاست می‌شود تا تناقض پیشنهاده‌ی خردگرایی را حل کند. اما محدود کردن راه‌حلِ سیاسی به اندیشه‌ی ایرانشهری و نظریه‌ی شاهِ آرمانی در ریشه‌ها و پوشاندن عبای ولایت ایرانشهری بر آن، به اقتضای «واقع بینی سیاسی» در روزگار ما، میدان دید «نگاه فلسفی» و «خردگرایی» سیاسی را چنان تنگ می‌کند که به‌ناگزیر باید از بالقوگی‌های واقعاً غنی در اندیشه‌ی فلسفی از یک‌سو و از ظرفیت‌های اندیشه‌ی سیاسی از سوی دیگر که در چشم‌انداز این میدان دید قرار نمی‌گیرند، چشم‌پوشی کند. یکی را با تأویل خودسرانه در قالب تنگ «حکمت خسروانی» فرو کند و دیگری را سراسر نادیده بگیرد. به چند نمونه از این غفلتِ فلسفی و اِکراهِ سیاسی اشاره می‌کنم.

الف -غفلت فلسفی .اگر فرض بگیریم که پرداختن به ظرفیت‌های شناخت‌شناسانه‌ی فلسفه‌ی غزالی، چه در مبحث علّیت، و چه در زمینه‌های تمایزگذاری بین روش علوم طبیعی و علوم اجتماعی در حوزه‌ی کار «پروژه» نبوده‌اند یا ارزیابی «پروژه» از آن‌ها، ظرفیت‌های مفید و قابل توجهی را در آن‌ها ندیده است، اما تکیه‌ی یکجانبه به زمینه‌ی ایرانشهری نظریه‌ی غزالی و نادیده گرفتن زمینه‌های نوافلاطونی و ظرفیت‌های ناشی از آن به‌هیچ وجه قابل توجیه نیست. یک نمونه‌ی قابل توجه را حمید حمید در امکانات نمادگرایی در فلسفه‌ی غزالی نشان داده است. او نشان می‌دهد که چگونه حتی آثار تصوفی او «با نمادگراییِ نوریه‌ی نوافلاطونی آمیخته است.»(39)

در مورد نقش اندیشه‌ی ایرانشهری در اندیشه‌ی سهروردی نیز تأویلِ طباطبایی مبالغه‌آمیز و گزارشش از ارزیابی کُربَن از این نقش، خودسرانه و سر و دُم‌بریده است. به‌نظر طباطبایی، کُربَن «بازگشت شیخ شهاب‌الدین سهروردی به آبشخورهای حکمت باستانی ایران را» با روش «پدیدارشناسانه» یا «کشف‌المحجوب» «ایضاح» می‌کند و این همان روشی است که «سهروردی درباره‌ی فرزانگان باستانی ایران اندیشیده» است(۴۰). طباطبایی برای همه‌ی این تأویل‌ها و انتسابات، کوچک‌ترین دلیلی ارائه نمی‌دهد و آن‌ها را به‌عنوان اموری بدیهی جلوه می‌دهد. برخلاف تفسیر طباطبایی، کُربَن حکمت اِشراق را صرفاً و حتی مؤکداً احیای اندیشه‌ی ایرانشهری یا شاهِ آرمانی نمی‌داند. او برای اِشراق سه معنا تصور می‌کند یا حدس می‌زند» (**1** :خرد یا حکمت الهی که اِشراق سرچشمه و اساس آن است به منزله‌ی تابش روشنگری و درعین‌حال ظهور عالم وجود و عملِ ضمیر و نفسِ عاقله»؛ (**2**وقوف فیلسوف بر «جلوه‌های نخستینِ انوارِ معقول»؛ و » (**3**حکمت الهی اِشراقیون(یا مشرقین) یعنی حکمت الهی حکیمان ایران باستان». آن‌هم «نه فقط به دلیل تعلق آن حکیمان به سرزمین ایران، یعنی به قطعه‌ای از جهان خاکی، بلکه به این علت که معرفت آنان اِشراقی بوده، یعنی آن معرفت، بر کشف و شهود مبتنی بوده است.» به تعبیر کُربَن، به‌نظر می‌رسد که فلسفه‌ی سهروردی بیشتر از منابع نوافلاطونی سرچشمه می‌گیرد و او برای مفاهیم و مقولات آن، از اسطوره‌ها و نام‌های پارسی باستانی که به‌نظرش اصیل‌تر می‌آیند، استفاده می‌کند، مثل «خوره» یا «خّره» یا «فّره» یا «انوار اِسپهبد»

برای «نفوس فلکی و نفوس انسانی در ملک‌شناسی ابن سینا.»(۴۱) غرض من این نیست که لزوماً تأویلِ کُربَن از جایگاه زمینه‌های اساطیریِ اندیشه‌ای در ایرانِ باستان در فلسفه‌ی اِشراق برحق است. تأکید من اولاً به ناراستی ـ یا دست‌کم کاستی ـ گزارش طباطبایی از کُربَن است که آن‌را گواه استدلال خود گرفته است و ثانیاً پی‌آمدهای نگاه به ظرفیت‌های فلسفه‌ی ایرانی و اسلامی از پشتِ عینکِ شاهِ آرمانی است.

ب–اکراه سیاسی .در آثار طباطبایی به‌ندرت می‌توان اشاره‌ای به جنبش اسماعیلیان، خرمدینان، جنبش بابک و قرمطیان یافت. محدود شدن ظرفیت‌های فلسفی و سیاسی در اندیشه‌ی ایرانی و ایرانشهری به‌نظریه‌ی شاهِ آرمانی و تأویل بالفعل آن به نظریه‌ی ولایت ایرانشهری جایی برای پرداختن به اینان باقی نمی‌گذارد. آن‌گاه که نماد شاه آرمانی، چه به‌لحاظ برخورداری از فّر ایزدی و چه آوازه‌ی دادگری، انوشیروان «دادگر» است، کسی که «با کشتار شگفت‌انگیز بی‌شفقتی... که از پیروان مزدک کرد»، «موبدان گمان بردند که آیینِ پسرِ بامداد یکسره از جهان برافتد»، مهلتی بزرگ و جایی فراخ برای پرداختن به خرمدینان باقی نمی‌ماند. زیرا «نهضت بابک اگرچه رنگ ایرانی داشت، اما نهضتی نبود که هرگز بتواند خواب‌های طلایی امیرزاده‌ی اشروسنه را تحقق بخشد.»(۴۲) اما اندیشه‌ی ایرانشهریِ کسی چون نظام‌الملک، که در دشمنی‌اش با اسماعیلیه تردیدی نیست و حتی قتل او را غزالی به حساب اسماعیلیان می‌گذارد، آنقدر بزرگواری دارد که به تلخی و با زبانی حماسه‌وار، داستان خون به چهره مالیدنِ بابک را ـ همانگونه که زمانی بیهقی، داستانِ بر دار شدنِ حسنک را ـ به تفصیل نقل کند. در مقابل، اندیشه‌ی ایرانشهریِ «پروژه»‌ی طباطبایی که ردای ولایت ایرانشهری را شاید به اقتضای «واقع‌بینی سیاسی» و «نجات ملک و مملکت»، آراسته‌تر می‌داند، آنقدر تنگ‌نظر هست که نامی از جزنی، پویان، سلطان‌پور یا روحی‌آهنگران که دشمن آنان است، نَبَرد. بلندنظری خواجه تا آن‌جا هست که از بابک خرمدین روایت کند: «من روی خویش از خونِ خود سرخ کردم تا چون خون از تنم بیرون شود نگویند که رویش از بیم زرد شد.»(۴۳) و کوته‌نظری «پروژه»‌ی طباطبایی چنان حقیر است که از خاطره‌ی سرخ بیژن و امیرپرویز و سعید و نزهت نامی نَبَرد؛ مگر آن‌گاه که بخواهد نام شریف‌شان را به پلیدی بیالاید.

بدین ترتیب، آنچه از «نگاه فلسفی» در پروژه‌ی طباطبایی باقی می‌ماند، حتی اگر مجاز باشیم آن‌را برخوردار از ژرفا و سزاوار گرایشی فلسفی بدانیم، نوعی ذهنیت‌گرایی یا سوبژکتیویسم است که به‌دلیل فقدان سرشتی نقادانه، ایده‌آلیسمی استعلایی نیز نیست؛ متألهانه و متأملانه است. این‌که طباطبایی تحول در فکر و فرهنگ را باعث پیشرفت و توسعه می‌داند، این‌که توسعه‌ی تکنیکی، اقتصادی و سیاسی و حتی تکنولوژی را لوازمی می‌داند که تحول در اندیشه با خود همراه می‌آورد، این‌که از دید او علت ناکامی و شکست مشروطیت فقدان «تفکر نو» و «کار تئوریک اسلامی» است، این‌که حتی آثار اقتصاددانان کلاسیک سرمایه‌داری را بدون بحث‌های نظری و مذهبی متألهین کلیسا در قرون وسطا ممکن نمی‌داند، همه و همه، آن‌گاه که بتوان آن‌ها را در دستگاهی منسجم و بدون تناقض به‌هم آورد، باری و رهاوردی جز سوبژکتیویسمی غیرانتقادی نخواهند داشت.

طباطبایی در مخالفت با «پروتستانتیسم اسلامی» برآن است که مسیحیت کاتولیک چون دینِ دنیوی نبود، بنابراین برای دنیوی شدن به اصلاح و پروتستانتیسم نیاز داشت. این را دیگران هم پیش از طباطبایی گفته‌اند(۴۴). نکته‌ی مهم، نتیجه‌ای

است که طباطبایی از این ادعا می‌گیرد. به‌نظر او، برعکس، اسلام دین دنیوی است و به اصلاح نیاز ندارد. برعکس باید به‌طرف معنویت بازگشت کند. «امروز تحول اساسی در اسلام باید به‌سوی معنویت باشد. بحث اساسی معنویتی است که زیر بار **سیاست‌زدگی** و زیر این نوع تفسیرهای صرفاً دنیوی درحال له شدن است و چه بسا درحال از بین رفتن.» «پروژه‌ی اساسی پروژه‌ی معنویت است و نه پروژه‌ی معنویت‌زدایی.»(45)

حتی التفات طباطبایی به غزالی و سهروردی و حتی بعضاً به ملا صدرا از زاویه‌ی تکیه بر اصالت ماهیتی است که مؤید سوبژکتیویسم غیرانتقادی اوست، سوبژکتیویسمی نخبه‌گرا: «کار حوزه‌ی اندیشه بسیار ظریف و دقیق است. ورود عوام در این حوزه بسیار خطرآفرین است، وضعیت ما وضعیت ورود عوام به میدان بحث اندیشه است و سکولار شدن بیش از حدش در بیست سی سال گذشته.»(46)

معضل بنیادین «پروژه»ی طباطبایی این است که **تاریخ اشباح** است؛ نه انسان‌های واقعی متعلق به تاریخ و جامعه‌ای معین. در این پروژه اندیشه‌ها در فضایی تهی از هرگونه تعین اجتماعی و تاریخی سرگردانند. اشاره به تاریخ تنها گاهشمارانه است؛ زمانی تهی از مکان. واژه‌ها یا عباراتی مثل سده‌های پنجم و ششم، قبل از اسلام، بعد از اسلام، قبل از حمله‌ی مغول، پیش یا بعد از تهاجم ترک‌ها، دوران صفویه و از این دست، تنها دلالت بر مقاطعی از زمان دارند که قرار است در عامیانه‌ترین درکِ گاهشمارانه از تاریخ معنا داشته باشند. در این فضاهای تهی از مکان نه انسان‌های واقعی وجود دارند و نه زیستی واقعی وجود داشته است. اندیشه‌ها پروانه‌هایی مجازی‌اند در باغی افسانه‌ای که نه زمین اقتصادی و سیاسی و اجتماعی دارد و نه در آن درخت و گل و رود و جویباری از درهم تنیدگی روابط انسانی هست. تقریباً هیچ‌یک از اندیشمندانی که نقطه‌ی رجوع اندیشه‌ی ایرانشهری یا شاه آرمانی یا به‌طور کلی اندیشه‌ی سیاسی یا فلسفی طباطبایی‌اند، در این دنیای مجازی سیر نمی‌کنند. با مراجعه به آثار هریک از اینان می‌توان اشارات روشن و مفصلی به شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی زیست انسانها و تعاملشان با پیدایش و خاموشی اندیشه‌های فلسفی و سیاسی را یافت. نائینی می‌گوید: «آن‌همه هنگامه که اینان علیه مشروطه و مجلس و نمایندگان برپا کردند هیچ سببی نداشت جز این‌که مشروطه و مجلس «تیول و تسعیر» را قطع می‌کرد»؛ کسروی تأیید می‌کند: «پس از تصویب لغو تیول و تسعیر دیگر معلوم شد که ملاها و دهدارها نمی‌توانند در صف مشروطه باقی بمانند«؛ حتی شیخ فضل‌الله نوری می‌گوید: «نه من مستبد بودم و نه سید عبدالله مشروطه‌خواه و نه سید محمد» و بدین ترتیب آن را منوط به عوامل و اقتضائات دیگر می‌داند؛ طالقانی پیشرفت غربیان و پسرفت ما را با قانون ظروف مرتبطه توضیح می‌دهد(۴۷)؛ ویلیام اُکامی که در کتاب «ولایت مطلقه» نقطه رجوع طباطبایی است، مخالفت خود با «ولایت مطلقه‌ی پاپ» را از آن‌رو می‌داند که «اگر پاپ، در امور دنیا چنین ولایت مطلقه‌ای می‌داشت، می‌توانست قلمرو مستحکمات فرمانروایان و شاهان را غارت کرده و به خویشاوندان خود و یا هر شخص پست دیگری که اراده کند، بدهد یا برای خود نگه دارد»(۴۸)؛ علت مسلمان شدن بسیاری از مالکان زمین در دوران خلافت عباسیان از جمله این بود که کسانی که املاکشان را به‌صورت «قطعیه» از بخشش‌های دولت اسلامی به‌دست آورده بودند، باید طبق قوانین شرعی ده درصد (عشریه) مالیات می‌پرداختند، درحالی‌که مالکین اصلی و قدیمی زمین شامل مالیات‌های بیشتری می‌شدند(۴۹)؛ حتی داریوش شاه هخامنشی برای حفظ و تحکیم

قدرت مرکزی امپراتوری و تأمین وحدت کشور پس از چیرگی بر بردیای دروغین «نخست [به] یکسان کردن وزن‌ها و اندازه‌ها و مقرر کردن «پیمانه‌ی شاه» و ارش شاه و تعیین میزان سکه و دوم [به] وضع و اجرای قانون واحد در سراسر قلمرو شاهنشاهی» پرداخت. «اقدام نخست کار حکومت را در گرفتن باج و مالیات آسان کرد»(۵۰)؛ گمان نمی‌کنم اشاره به ابن خلدون و «علم عمران» نیز ضرورتی داشته باشد!

ستیزه‌جویی و پرخاشگری طباطبایی به آنچه او «جامعه‌شناسی» و «مارکسیسم» می‌نامد، دقیقاً از همین روست و بر این بستر است که معنا و جایگاهش روشن می‌شود. هر دیدگاهی یا رویکردی که نخواهد تاریخ اشباح باشد، خواه از آنِ مارکس باشد یا وبر یا اگوست کُنت، از دید طباطبایی یک نام دارد: جامعه‌شناسی یا مارکسیسم و این‌دو در اساس یکی هستند. «اصولاً جامعه‌شناسی در نهایت نوعی مارکسیسم است، حتی اگر لیبرال باشد.»(۵۱) او می‌خواهد «تاریخ پایه‌ای» ایران را بنویسد اما نه مانند «جامعه‌شناسان» که «علل و اسباب شکست تجددخواهی در ایران را به مناسبات اجتماعی تقلیل» می‌دهند. طباطبایی به تاریخ انسان‌های واقعی علاقه‌ای ندارد؛ هر پژوهشی که دال بر مبنایی عینی برای تاریخ و تاریخ‌نویسی باشد، برای او جامعه‌شناسی و مارکسیسم است. دغدغه و مشغله‌ی او خلجان ذهن و جولان در زمان ابدی و بری از مکان است. او می‌خواهد «امور حادث و ممکن را از آنچه ضروری و پایدار است، تمیز و منطق ضرورت و پایداری آنها را توضیح دهد.»(۵۲) حدوث و پایداری بیرون از زمان و امکان و ضرورت بیرون از مکان.

همه‌ی دشمنی طباطبایی با جامعه‌شناسی از آن‌روست که آنچه او جامعه‌شناسی می‌نامد، از هر روزنه و در هر مجال، هشدار، نیش و طعنه‌ای است به وجدان معذبِ سرِ بی‌پیکرِ «پروژه»ی طباطبایی و آنچه او مارکسیسم می‌نامد، نه تنها این سرِ بی‌پیکر را آشکارتر می‌کند، بلکه طشت ملزومات و پی‌آمدهای سیاسی واقعی آن را، چه خواسته باشند چه ناخواسته، از بام می‌اندازد.

سخن پایانی

اینک، از این‌همه هنگامه‌جویی چه برجای می‌ماند برای «پروژه»ی طباطبایی؟ چیزی جز تاریخ اشباح، ولایت ایرانشهری و شاید علمِ «ایرانشهرشناسیک»! به‌عنوان جانشین جامعه‌شناسی و مارکسیسم؟ آیا اغراق است، یا جهل یا حسد که مدعی شویم از «پروژه»ی طباطبایی چیزی جز «نهاد» طباطبایی برجای نمی‌ماند؟

»می‌گویند سنباد چون در ری شکست خورد به طبرستان پناه برد. اما اسپهبد طبرستان که نیز با تازیان دشمنی داشت، در مال او طمع کرد و او را کشت. این واقعه نشان می‌دهد که احیاء عظمت دیرین گذشته‌ی ایران درواقع جز بهانه‌ای برای فریب و اغفال ستمدیدگان ایران نبوده است.»(53)

آنچه «پروژه»ی فکری سید جواد طباطبایی نامیده می‌شود، طرحی است سیاسی؛ در شالوده‌هایش، در ساخت و بافت گفتمانی‌اش، در زبان و بیان و پژواکش و سرانجام در انگیزه‌ها، ممیزه‌ها و آماجش؛ طرحی است در سپهر قدرت سیاسی. پرخاشگری و هنگامه‌جویی طباطبایی علیه آنچه او «ایدئولوژی» می‌نامد، هیچ نیست مگر تلاشی زیرکانه برای پر کردن خلاء ایدئولوژی در روزگارِ بن‌بستِ سیاسی.

پانویس‌ها

[1]. سید جواد طباطبایی؛ خواجه نظام‌الملک، طرح نو، تهران، ۱۳۷۵، ص ۱۲۶.

این‌گونه «تضاد»ها را دکتر علی اصغر حلبی، مترجم تهافت‌الفلاسفه، به‌نحو دیگری تفسیر می‌کند. از نظر او غزالی برخلاف ابن رشد «از این شاخه به آن شاخه می‌پرد و گفته‌ی خود را زیر پا می‌گذارد و یا چنان‌که گفته‌اند ـ و گویا راست هم گفته‌اند ـ برای موافقت با عوام و جلب محبت آن‌ها و جاه‌طلبی، نسبت به حکمت و اهل آن ظلم روا می‌دارد.» در:

ابوحامد محمد غزالی؛ تهافت‌الفلاسفه، ترجمه دکتر علی‌اصغر حلبی، انتشارات زوار، تهران ۱۳۶۳، ص ۳۳.

- جواد طباطبایی؛ «بدون سنت نمی‌توان اندیشید»(مصاحبه با «روزنامه ایران» سال ۱۳۸۲)، در:

حامد زارع (ویراستار)؛ مجموعه مقالات جواد طباطبایی. فلسفه و سیاست، نشر فلات، تهران، ۱۳۹۵، ص ۲۹۱.

- جواد طباطبایی؛ ابن خلدون و علوم اجتماعی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۴، ص ۲۰.
- کمال خسروی؛«تندیس زنده‌ی موبد فره‌مند»، در تارنمای **نقد اقتصاد سیاسی.**

من در آن نوشته شیوه‌ی پرخاشگرانه‌ی طباطبایی در رویارویی با اندیشمندان دیگر را فارغ از داوری پیرامون آن به‌مثابه‌ی منشی ناپسند، ساحتی از یک نهاد ایدئولوژیک ارزیابی کرده بودم.

دکتر احمد بستانی از مدرسان دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی و از دوستداران طباطبایی در پاسخ به پرسش مربوط به «لحن گزنده»ی طباطبایی می‌گوید: «طباطبایی نویسنده‌ای است آشنا با اندیشه‌ی **استراتژیک** و مطمئن باشید بهره‌گیری او از شیوه‌ی نگارشی خاص، ارتباطی با مضمون بحث و الزامات سخن دیگر دارد.» بنابراین او نیز تأیید می‌کند که این لحن جزء و عنصری است از یک «اندیشه‌ی استراتژیک»؛ همانا نام دیگری برای یک نهاد ایدئولوژیک.

نمونه‌ی شگفت‌آور دیگری از هنجار متکبرانه و موهن طباطبایی، سخنرانی او در «پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی در حضور اعضای هیئت علمی، دانشجویان و کارکنان» آن در زمستان ۱۳۷۹ است. طباطبایی نخست بر میزبان و مخاطبان منت می‌گذارد که خیلی خوشحال است که «به‌رغم گرفتاری‌ها» توانسته است به پژوهشکده بیاید، سپس خطاب به حاضران، از جمله «اعضای هیئت علمی»، می‌گوید: «دستاوردهای مدرسه‌ی علوم سیاسی قدیم و دانشکده‌ی حقوق فعلی در حوزه‌ی اندیشه‌ی سیاسیِ این **صد سال** تقریباً در **حد صفر بوده** «و تصریح می‌کند که برخی اصطلاحات را با مسامحه به‌کار می‌برد، تا مخاطبان و «اعضای هیئت علمی» را «در آن بحث‌های پیچیده‌ی خود»ش وارد نکند. (سید جواد طباطبایی؛ «گفتاری پیرامون اندیشه‌ی سیاسی»، منبع ۲، صص ۲۶۵ و ۲۷۹). حیرت‌آور است که چرا همه‌ی حاضران به یکباره جلسه را ترک نمی‌کنند و استاد را با «گرفتاری»هایش تنها نمی‌گذارند و حیرت‌آور نیست که وقتی دیگران چنین توهین‌های صریحی را به خود و تاریخ اندیشه‌ی سیاسی صدسال گذشته می‌پذیرند، نهاد طباطبایی و «پروژه»ی طباطبایی چنین آوازه‌ای یافته باشد. نادیده نباید گرفت که از جمله کسانی که نتیجه‌ی کارشان تقریباً در حد صفر بوده است، باید برای نمونه از محمد قزوینی، عباس اقبال آشتیانی، ابراهیم پورداود، سعید نفیسی، مشفق کاظمی، امیرحسین آریانپور، جلال‌الدین همایی، ذبیح

بهروز، محمد معین، مجتبی مینوی، حمید حمید، احسان یارشاطر، سیدحسین نصر، حمید عنایت، فریدون آدمیت و رضا داوری اردکانی یاد کرد.

- سید جواد طباطبایی؛ «گفتاری پیرامون اندیشه‌ی سیاسی»، منبع ۲، ص ۲۶۸.
- سید جواد طباطبایی؛ «گفتار در شرایط امتناع»، فرهنگ امروز، شماره هیجدهم، مرداد ۱۳۹۶.

زنده‌یاد حمید حمید در سال ۱۳۷۲ در مقاله‌ای تحت عنوان «جامعه و دولت در فلسفه‌ی سیاسی ابن خلدون» به زمینه‌های اجتماعی ـ اقتصادی و تاریخی شکل‌گیری اندیشه‌ی ابن خلدون می‌پردازد و در آغاز این نوشتار می‌نویسد: «عبدالرحمن ابن خلدون فرزانه‌ی **قرون وسطای اسلامی** به وجه علی‌الاطلاق یکی از برجسته‌ترین متفکرین و پایه‌گذاران فلسفه‌ی تاریخ، جامعه‌شناسی علمی و فلسفه‌ی سیاسی جهان... است.» (مجله ایران‌شناسی، سال پنجم، شماره ۳، پائیز ۱۳۷۲)

- دکتر حمید عنایت؛ نهادها و اندیشه‌ی سیاسی در ایران و اسلام، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۷، ص ۳۹.
همچنین نگاه کنید به: حمید عنایت؛ اندیشه سیاسی در ایران و اسلام، ترجمه‌ی بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۹۲.
- مصطفی ملکیان در گفتگویی معضل تداخل حوزه‌های جغرافیایی و فرهنگی را به‌زبان نسبتاً ساده‌ای چنین بیان می‌کند: «در شوروی سابق نیز برای ابن سینا بزرگداشت می‌گرفتند چون معتقد بودند مال آنهاست، چرا؟ می‌گفتند که ابن سینا درست است که در همدان به‌دنیا آمده ولی تمام عالم و آدم می‌دانند که تمام تحصیلاتش را در بخارا انجام داده است و بخارا نیز متعلق به ماست (متعلق به اتحاد جماهیر شوروی)، خوب حالا ابن سینا بخارایی است یا ایرانی، بخارا که اکنون جزء ایران نیست واصلاً این نزاع را با چه متدولوژی‌ای می‌توان فیصله داد؟«

رضا داوری اردکانی نیز، که او را نمی‌توان در زمره‌ی مخالفان طباطبایی دانست، در نوشتاری تحت عنوان« فرق کشور و مملکت چیست؟» می‌نویسد: «سخن گفتن درباره ایران هم آسان است، هم مشکل. آسان است زیرا ایران خانه و وطن ماست و آن را دوست می‌داریم و با آن زندگی می‌کنیم، مشکل است زیرا اگر از ما بپرسند ایران چیست، مفهوم روشنی از آن نداریم و پاسخ دقیقی نمی‌توانیم به پرسش بدهیم. در باب معنی و اهمیت وطن هم نظرها یکسان نیست تا آن‌جا که ممکن است کسی بگوید تعلق اشخاص به این یا آن وطن اهمیت ندارد و مهم انسان بودن است. این حرف خوبی است اما متأسفانه گوینده‌اش از شرایط انسان بودن و زندگی انسانی خبر ندارد. مگر آنکه وطن را جایی بی نام و در قرب حق بداند ولی به‌هرحال کسانی که ایران را چیزی بیش از یک نام نمی‌دانند، بدانند که این نام را ما اختیار نکرده‌ایم بلکه ما نام و عنوان خود را از ایران گرفته‌ایم. نام ایران چندان ثبات و دوام داشته است که مدعی هرچه بکوشد نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. نامی را که نتوان تغییر داد، نام نیست. حقیقت است. اگر مراد از نام یک لفظ یا ظرف خالی باشد که هر چیزی می‌توان در آن ریخت، ایران چیزی بیش از یک نام است».

همین معضل را مصطفی نصیری که قطعاً از دوستداران طباطبایی است، به زبانی دیگر بیان می‌کند: «به‌نظر دکتر طباطبایی، ایران «به‌رغم گسست‌هایی که یورش اقوام مهاجر ایجاد کرد، تداوم فرهنگی و سیاسی آن از میان نرفت؛» حتی با «زوال تدریجی اصل نظام شاهنشاهی» که مظهر تداوم سیاسی بود، «فرهنگ و ادب ایران»، هیچگاه فروغ خود را ازدست نداد.» در:

- مصطفی نصیری؛ «طباطبایی؛ نظریه‌پردازی درباره‌ی مسئله‌ی ایران»، در:
- حامد زارع (ویراستار)؛ جشن‌نامه جواد طباطبایی. فیلسوف سیاست، نشر فلات، تهران، ۱۳۹۵، ص ۲۶۴.
- مصطفی نصیری؛ ذکر شده در: منبع ۸، ص ۲۶۴.
- سید جواد طباطبایی؛ «توسعه، فرآیند تجدد»، منبع ۲، ص ۲۲۹.
- جواد طباطبایی، منبع ۹، ص ۱۶.
- منبع ۲، همان صفحه.
- همان‌جا، ص ۲۸۸.
- همان‌جا ص ۲۲۴ و ۲۳۱.
- سید جواد طباطبایی؛ درآمدی بر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در ایران، انتشارات کویر، تهران ۱۳۷۲، ص ۶.
- منبع ۳، ص ۴۵.
- ابن سینا؛ اشارات و تنبیهات، ترجمه و شرح دکتر حسن ملکشاهی، جلد دوم، منطق. انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران، تهران ۱۳۶۷، ص ۱۷ ـ ۱۸.
- منبع ۵، ص ۲۸۳.
- منبع ۵. ص ۱۹.
- منبع ۱۰، ص ۲۲۵.
- منبع ۱۵، ص ۱۲۷.
- منبع ۳، ص ۴۷.
- سید جواد طباطبایی؛ «غرب، شرق و مسائل ما»، در منبع ۲، صص ۲۵۷ ـ ۲۵۹.
- منبع ۶.

- سید جواد طباطبایی؛ «سه روایت فلسفه‌ی سیاسی هگل (بخش دوم)»، در: منبع ۲، ص ۱۹۷. او می‌نویسد: «هگل در تأکید بر عینیت و نسبت میان محتوای دیانت و سیاست به نسبتی یکسویه توجه ندارد، بلکه به وحدتی می‌اندیشد که منطق آن در تمامی امور حیات اجتماعی جاری است» و در همان منبع، در گفتگو با فصلنامه‌ی نقد و نظر، تحت عنوان «گفتگو درباره‌ی دین و هگل»، می‌گوید: «این نوعی وحدت وجود در کثرت است، یعنی وحدتی است که کثرت را قبول دارد و تعین و تأثر کثرات را علم در علم یقین قبول دارد.»(ص ۲۱۳)

- سید جواد طباطبایی؛ مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه، مؤسسه‌ی پژوهشی نگاه معاصر، تهران، بهار ۱۳۸۰.

«دانته کلیسا و امپراتوری را ناشی از دو حقیقت متمایز و **کلیسا را متأخر بر امپراتوری** می‌داند که یگانه وظیفه‌ی آن ناظر بر تهذیب اخلاق بشر است، درحالی‌که امپراتوری مشروعیت خود را بلاواسطه از خداوند دریافت می‌کند.»(ص ۵۳)

مصطفی نصیری نیز در این باره می‌نویسد:

«این که «شاهنشاه» در ایران مظهر «وحدت» ایران شمرده می‌شد، به این دلیل بود که کثرت «من»های ایرانی، در حوزه‌ی فرمانروایی او، که همان «شهر» بود، به وحدت «ما» تبدیل می‌شد. «شاهنشاه» یا «شاه شاهان» ایران، کسی بود که بر «شهر ایران» یا «ایرانشهر» فرمان می‌راند، و «شهر ایران»، مکان «مقدسی» بود که مردمان مختلف در آن لباس «واحد» ایرانی برتن می‌کردند.»(ذکر شده در: منبع ۸، ص ۲۶۶).

- منبع ۱۵، ص ۳.

- منبع ۳، ص ۲۷.

- منبع ۱، ص ۷۴.

- منبع ۱، صص ۷۵ و ۸۴ و ۱۱۶. در کتاب «ابن خلدون و علوم اجتماعی»(منبع ۳) آمده است: «عنصر اساسی اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری مفهوم شاه آرمانی بود.»(ص ۸) همچنین در کتاب «مفهوم ولایت مطلقه در اندیشه‌ی سیاسی سده‌های میانه»(منبع ۲۶) طباطبایی از قول بوسوئه می‌نویسد: «شکوهِ ظاهری شاهان، نتیجه‌ی جلال شاهی است و نه خود آن.» درحالی‌که «جلال شاهی تجلی عظمت خداوند در شاه است».»(ص ۱۲۱).

- روح‌الله اسلامی؛ «طباطبایی فیلسوف سیاسی ایرانشهر»، ذکر شده در: منبع ۸، ص ۲۵۴. «ایرانشهر یعنی حکمرانی ایرانی دارای منطق و اصول اندیشه‌ای است که در بررسی‌های پژوهشگران بزرگی چون ابن خلدون و هگل به آن اشاره شده است؛ به این معنا که ایرانیان دارای سبک سیاسی هستند. فرهمندی، جامعه‌ی اشون، خویشکاری، عدالت و اشه، انسان و شهر آرمانی، پیمان و عهد راستی، دوگانهْ انگاری خیر و شر، تاریخ قدسی، هستی‌شناسی اندوه‌بار، موعودگرایی، جریان مینوی تاریخ و تداوم امشاسبندان عناصر جهانبینی ذهنی و عینی سیاست‌ورزی ایرانیان است

که از کتیبه‌های هخامنشی تا گاهان، دینکرد، نامه‌ی تنسر، عهد اردشیر، کارنامه‌ی اردشیر، رسائل ابن مقفع و فردوسی تکرار شده است.»

- علی شیرازی؛ «نظام ایرانشهری و یکی دیگر از مشکلات »
- منبع ۱، ص ۱۳۷.
- جلال خالقی مطلق؛ «کیخسرو و کوروش»، ایران‌شناسی، سال هفتم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۴، ص ۱۶۰.
- منبع ۱۵، صص ۴۵ ـ ۶. در این زمینه، مقاله‌ی محمود امیدسالار زیر عنوان «مفهوم عدالت در سیاست‌نامه‌ی خواجه نظام‌الملک» که اقتباسی است از نوشته‌ی مجتبی مینوی، خواندنی است. او می‌کوشد علل «التقاطی» بودن «تئوری سیاست و عدالت نزد خواجه» را روشن کند.(ایران‌شناسی، سال ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳، ص ۶۳)
- همان‌جا، ص ۵۲.
- حمید عنایت می‌نویسد: ماوردی امامت را به حکم شرع استنتاج می‌کند، برخلاف «معتزله که خلافت را به حکم **عقل** برای مسلمانان ضروری می‌دانستند» و «غزالی مانند ماوردی خلافت را به حکم شرع و نه عقل، ضرور و لازم می‌شمرد.»(منبع ۷، صص ۱۵۰ و ۱۵۶)

رضا داوری نیز پیرامون تأکید معتزله بر عقل، می‌نویسد: «... نامشان از هر جا که باشد، مذهب ایشان به اعتباری در مقابل اهل ظاهر و اهل حدیث است. یعنی ایشان مقید به ظاهر الفاظ کتاب و حدیث نبودند و استمداد از عقل را در فهم آن کلمات جایز می‌شمردند.» در:

دکتر رضا داوری؛ «پیدایش و بسط علم کلام»، در: فلسفه در ایران، سید جلال الدین مجتبوی (ویراستار)، نشر حکمت، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۲۸.

حناالفاخوری و خلیل‌الجر بر آن‌اند که: «معتزله بحق اولین متفکران اسلامی هستند که مذهب فلسفی کامل و مستقلی بنا نهادند که شامل الاهیات، طبیعیات، علم‌النفس و اخلاق و سیاست بود.»، در:

حناالفاخوری ـ خلیل‌الجر؛ تاریخ فلسفی در جهان اسلامی؛ ترجمه عبدالحمید آیتی، جلد اول، انتشارات زمان، تهران، ۱۳۵۵ – ۱۳۵۸، ص ۱۲۴.

- دیدگاه میرزا محمدحسین نائینی در «تنبیه‌الامت و تنزیه‌الملت»، که به گفته‌ی فریدون آدمیت «جامع‌ترین تحلیل اصولی و توجیه شرعی مشروطیت» است در کتاب‌های زیر به‌خوبی طرح و تشریح شده‌اند:

فریدون آدمیت؛ ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، جلد نخستین، چاپ اول، انتشارات پیام، تهران ۱۳۳۵ مطابق با سال ۲۵۳۵. به‌ویژه از صفحات ۲۳۰ به بعد.

باقر مؤمنی؛ دین و دولت در عصر مشروطیت، نشر باران، ۱۳۷۲. به‌ویژه از صفحه‌ی ۲۵۰ به بعد.

به‌نظر مؤمنی قصد نائینی «فقط این است که با برافکندن استبداد سیاسی به نظام اولیه‌ی اسلام نزدیک‌تر شود و به تجدید حیات اسلام یاری رساند، تا این‌که امام عصر پا به عرصه‌ی ظهور نهد و کار را یکسره کند.»(ص ۲۷۳)

- حمید حمید؛ «تفکر نوافلاطونی و نمادگرایی نوریه در اندیشه‌ی ابوحامد محمد غزالی»، ایران‌شناسی، سال ششم، شماره ۱، بهار۱۳۷۳، ص ۱۱۸). حمید حمید می‌نویسد: «نمادگرایی نوریه‌ی غزالی نه تنها از این لحاظ که به وجهی یادآور فرهنگ و حکمت نوریه ایرانی است و هم نه از این لحاظ که فصل مقدم حکمت اِشراق سهروردی به‌شمار می‌آید، بلکه از این منظر که اساساً در شکل‌بخشیِ ساحتِ «نمادگرایانه»‌ی تفکر او نقشی اهرمی ایفا کرده است، اساسی است.»-ص ۱۳۲-

- منبع ۱۵. صص ۹۰ ـ ۱۸۹.

- هانری کُربَن؛ تاریخ فلسفه‌ی اسلامی، ترجمه دکتر اسدالله مبشری، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۶۱، صص ۲۷۸ و ۲۸۲.

به‌نظر راوندی «حکمت اشراقی، آگاهانه در صدد احیای حکمت خسروانی و فهلوی ایرانیان باستان است و نیر حکمت یونانیان، در دامن حکمت اسلامی بود و سهروردی خود را وارث دو سنت بزرگ فکری قدیم، یعنی یونانی و ایرانی می‌دانسته است و در افق فکری او، افلاطون و زرتشت و پادشاهان فرزانه و حکیم ایران باستان و حکمای الهی قبل از سقراط یونان شارحان یک حقیقت و مفسران یک پیام معنوی بودند که سهرودی خود را احیا کننده‌ی آن می‌دانست.» در:

مرتضی راوندی؛ تاریخ اجتماعی ایران، جلد دهم، تاریخ فلسفه در ایران، انتشارات آرش، سوئد، ۱۹۹۴، ص ۳۷۷.

سهروردی خود در حکمت‌الاشراق می نویسد:

«این قاعده(یعنی قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اِشراق است) نه آن اساس و قاعده مجوسان کافر است و نه مانیان و نه آنچه به شرک کشاند.»

«حقایق و مطالب آن [حکمت‌الاشراق] نخست برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده‌است و بلکه حصول آنها به امری دیگر بود. نهایت پس از دریافت آنها جویای برهان بر آنها شدم بدان‌سان که هرگاه مثلا از این براهین حاصله قطع نظر نمایم هیچ مشکلی نتواند مرا در مسائل آن بشک اندازد.» از:

شهاب‌الدین یحیی سهروردی؛ حکمت‌الاشراق، ترجمه دکتر سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۶۶، صص ۱۹ و ۱۸.

- دکتر عبدالحسین زرین‌کوب؛ دو قرن سکوت، تهران، ۱۳۳۰، صص ۳۰۹ و ۲۴۱.

- خواجه نظام‌الملک طوسی؛ سیرالملوک (سیاستنامه)، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۳۴۷، ص ۳۱۷.

دکتر غلامحسین صدیقی در رساله‌ی دکترایش تحت عنوان «جنبشهای دینی در قرن‌های دوم و سوم هجری» که در سال ۱۹۳۸ نوشته شده است، دست‌کم ۶۰ صفحه را به خرمدینان و بیشتر از ۵۰ صفحه را به بابک خرم‌دین اختصاص داده است.
نک: مجله ایرانشناسی، سال ششم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۳، ص ۳۴۶.

نپرداختن طباطبایی به اسماعیلیان، حتی از زاویه‌ی اهمیت **زبان فارسی** نزد نویسندگان و متفکران این جنبش سیاسی و اجتماعی جای شگفتی دارد. فراموش نباید کرد که «آثار ناصر خسرو همگی به فارسی نوشته شده‌اند» و «تا فراسوی فلات بلند آسیای میانه، و تا دوردست سرزمین‌های چین، هرکجا که جامعه اسماعیلی وجود داشت، زبان فارسی، زبان مقدس عبادی و «زبان مشترک دینی» بود.» نک:
ر.ن. فرای (گردآورنده)؛ تاریخ ایران از اسلام تا سلاجقه، جلد چهارم، ترجمه حسن انوشه، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۳، صص ۴۴۹ و ۴۵۸.

- حمید عنایت می‌نویسد: مسیحیت دین معنوی است و «قواعد و اصولی برای زندگی مادی پیروان خود ننهاده و از آن مهمتر معلوم نکرده است که کار حکومت و نظام اجتماعی و سیاسی آنان چگونه سازمان باید پذیرد.» (منبع ۷، ص ۱۰۱)

به روایت فریدون آدمیت «طریقه»ی عیسی «طریقه تمدن نبود... تشیید رهبانیت می‌فرمود و بس، و مربی عالم دیگر بود.» اما اسلام می‌گفت: «لا رهبانیه فی‌الدین.»(به نقل از فریدون آدمیت از منبع ۳۸، ص ۲۵۰).

مجدالاسلام نماینده‌ی مذاکره با فضل‌الله نوری به‌هنگام بست در شاه عبدالعظیم می‌گوید: «در کتاب آسمانی «طایفه نصاری» احکام تکلیفی قانونی وجود ندارد آنها مجبور شده‌اند با کمک گرفتن از عقلای مملکتشان چنین قوانینی وضع کنند. اما «مسلمانان که مشروطه می‌گویند مقصودشان عمل بر طبق احکام شرع است» برای این که پیغمبر ما «تکالیف ما را از **معاشی** و **معادی** معین فرموده.»» به نقل از باقر مومنی؛ «دین و دولت در عصر مشروطیت»، ذکر شده در منبع ۳۸، ص ۲۵۰.

- منبع ۲، ص ۲۸۳.
- همان‌جا، ص ۲۸۴.
- باقر مومنی؛ در منبع ۳۸، صص ۲۷۶، ۲۷۸، ۳۲۲، ۳۲۵.
- منبع ۲۶، ص ۸۶.
- تاریخ ایران، ذکر شده در منبع ۴۳، ص ۲۶۸.

«دولت اسلامی زمینهای دولت ساسانی از جمله املاک خصوصی بی‌وارث را میراث برد و آنها را به صورت قطعیه(جمع آن قطایع) تقسیم کرده و به وظیفه‌خوران دولت می‌بخشید.» (همان‌جا)

نویسندگان جلد چهارم تاریخ ایران از جمله عبدالحسین زرین‌کوب، سیدحسین نصر، مرتضی مطهری و هنری کُربَن هستند و هیچیک از این‌ها به **مارکسیست بودن** شهره نیستند!

- منبع ۷، ص ۴۲.
- منبع ۲، ص ۲۷۵.

طباطبایی با آشنایی با مبانی نظری جامعه‌شناسی جدید مخالفتی ندارد، اما «نه این جامعه‌شناسی از نوع **آریان‌پور دیروز و فلان امروز**»(همان‌جا، ص ۲۸۴). آن‌ها که خود را مخاطب خطاب توهین و تحقیرآمیز «فلان امروز» می‌دانند، نباید طباطبایی را بی‌پاسخ بگذارند.

- منبع ۳، ص ۲۹.
- عبدالحسین زرین‌کوب، منبع ۴۲، ص ۳-۲۴۲.

تندیسِ زنده‌ی موبدِ فره‌مند - در نقد ایدئولوژی سیدجواد طباطبایی -*کمال خسروی*- ۲۳ مرداد ۱۳۹۶

برای نوعی «روش‌شناسی» و نیز تبلیغ و هیاهو.

«نهاد طباطبایی» سه ساحت دارد: تندیس زنده‌ی موبدی فرهمند، جعلِ هویتی عاریتی
گزارش فلسفی. این اصطلاح مطمئناً لنین را به خنده وامی‌داشت، خنده‌ای بی‌ریا و دلکش که صیادان بندر کاپری با مشاهده‌ی آن متوجه می‌شدند که لنین از تبار آنان بوده و متعلق به اردوگاه آنان است«. لویی آلتوسر؛ ترجمه‌ی سید جواد طباطبایی
»ضرورتی ندارد که همگان همه چیز را بدانند و البته اجباری به دانستن نیست. اما زمانی تصوری از اسفل‌السافلینِ این ندانستن را پیدا می‌کنیم که بدانیم کسانی ایدئولوژی در این جهل مرکب می‌آمیزند و داستان‌ها می‌بافند«.» سید جواد طباطبایی

یادمانده‌ها

با نام، و اثری از، سید جواد طباطبایی نخستین بار حدود سی و نه سال پیش آشنا شدیم، زمانی که او چندین نوشته از لویی آلتوسر، فیلسوف و نظریه‌پرداز فرانسوی، از جمله نوشته‌ی معروفش زیر عنوان «لنین و فلسفه» را ترجمه کرده بود. این نوشته‌ها مربوطند به دوره‌ای که در آن، گرایش‌ها و جریان‌های چپ و مارکسیست در کشاکش بحثی بودند که، بیشتر در بین متفکران، روشنفکران، دانشگاهیان و محافل منسوب به «چپ نو» یا «مارکسیسم غربی»، زیر عنوان «بحران مارکسیسم» در جریان بود. ترجمه‌ی این مقالات، اگر از علاقه یا تعلق طباطبایی به یکی از این گرایش‌ها و محافل ناشی نبود، دست‌کم، بنا به مقدمه‌ی او به این مجموعه، نشان از شریک بودنش در دغدغه‌ی این بحث داشت؛ آن‌هم از این زاویه که: مسائل مهم تئوریک و فلسفی مورد توجه مارکسیست‌ها قرار نمی‌گیرند و سویه‌ی انقلابی نظریه‌ی مارکس نادیده گرفته می‌شود؛ همچنین گلایه از دانش و نگرش مارکسیست‌های ایرانی که از یکسو به تاریخ و فرهنگ خویش عنایتی ندارند و از سوی دیگر، درک و دریافت و دانشی بسیار عامیانه از اندیشه‌ی مارکس دارند. به‌نظر طباطبایی، در آن زمان، اگر اساساً بحرانی در تفکر مارکسیستی وجود دارد، «یکی از دلایلش عدم توجه **مبارزان** به مسائل مهم تئوریک و فلسفی است. مصلوب نمودن مارکس و مومیایی ساختن لنین و قرار دادن وی در مقبره‌ی بلورین، امکان درک و فهم زنده و انقلابی مارکسیسم- لنینیسم را از **ما** سلب نمود و بالنتیجه مارکسیسم را که می‌خواست از **تعبیر** جهان بازایستاده و به **تغییر انقلابی** آن بپردازد به یکی از همان ایدئولوژی‌های «تعبیر جهان» تبدیل نموده که انقلاب تئوریک مارکس «گسستی» نسبت به آن ایجاد نموده.»(۱) از همین‌رو، طباطبایی همان‌جا به اسکندری، مترجم کتاب کاپیتال مارکس خرده‌می‌گیرد که چرا عنوان فرعی کتاب را که «نقادی اقتصادی سیاسی» است، فراموش کرده است و از قلم انداختن عنوانی که «از دیدگاه علمی به‌هیچ‌وجه فرعی نیست»، «انحرافی» است که «تاریخ مارکسیسم و جنبش انقلابی کارگری» می‌تواند «پندارهای ایدئولوژیک»ش را ظاهر کند. به

همین سبب نیز، طباطبایی افسوس می‌خورد، که چرا در سال ۱۳۵۸، به مارکسیست دیگری چون احسان طبری، که هم علاقه و توجهی به زبان و فرهنگ ایرانی دارد و هم ژرف‌نگر است، عنایتی نمی‌شود.

پس از این دوران و ترجمه‌ی اثری از لنین زیر عنوان «یادداشت‌هایی درباره دیالکتیک»، کار برجسته‌ای از طباطبایی در خاطر نمانده است، تا زمانی که نتایج پژوهش‌هایش درباره‌ی سیر اندیشه‌ی سیاسی و اندیشمندان ایرانی و شرقی، همچون «نظام‌الملک» یا «ابن خلدون و علوم اجتماعی» منتشر شدند. آنچه از این آثار، که به‌نظر می‌آمد حاصل پژوهشی دقیق و درازمدت باشند، برمی‌آمد، یکی دور شدن طباطبایی بود از مباحث مارکسیسم و دیگر تأکیدش بر اهمیت اثر و نظر اندیشمندان ایرانی، به‌ویژه در حوزه‌ی نظریه‌ی سیاسی، و نیز ضرورت کار جدی، دقیق، دشوار، سخت‌گیرانه، دلسوزانه و روش‌مند در این حوزه‌ها. دور شدن طباطبایی از حوزه‌ی مباحث مارکسیستی و پرداختنش به این پژوهش‌ها، هرچند به معنای کم شدنِ قلمی و قدمی از این میدانِ نظر و عمل بود، اما دستاوردهای پژوهشی او در حوزه‌ی جدید می‌توانست این کاستی را جبران کند. حتی ملامت‌های آشکار و تلویحی او، چه دلسوزانه و چه زخمِ زبان‌زنانه، به مارکسیست‌ها که کم‌تر به شناخت دقیق حیطه‌های اقتصادی و سیاسی جامعه‌ی خود و تاریخ و میراث فرهنگی آن می‌پردازند، نه بی‌مناسبت بودند و نه دلیلی که مایه‌ی رنجشی باشند؛ بسا بیشتر هشداری بر ضرورت این کار بودند.

آنچه از آثار طباطبایی در این دوره به یاد می‌ماند یکی تأکیدش بر نظریه‌پردازی درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی در ایران بود و دیگر برجسته ساختن اندیشه‌ی ایرانی و ایرانیان، به‌ویژه به‌عنوان ویژگی‌ای گرانبها و برجسته، دربرابر مهاجمان و فاتحان؛ و این نیز، تا آن‌جا که طلایه‌دار یا زمینه‌ساز یک ایدئولوژی نژادپرستانه و مغازله‌ای با عظمت‌طلبیِ تاریخاً سپری‌شده نبود، نمی‌توانست و نمی‌بایست مایه‌ی آزار یا ذهن‌ْمشغولی باشد. حتی زمانی که طباطبایی از «تازیان و ترکان در همه‌ی سده‌های فرمانروایی خود» می‌نوشت و از خلیفه‌ی اُموی نقل می‌کرد که «من از ایرانیان شگفت دارم. هزاران سال سلطنت کردند و یک ساعت به ما محتاج نشدند، در صورتی که ما صد سال است که حکومت می‌کنیم و یک ساعت از آنان بی‌نیاز نیستیم»(۲)، می‌شد این گلایه‌ها را که در الفاظی خطرناک پیچیده شده‌اند، به حساب برآشفتگی روشنفکری تنها، از زمانه و زمینه‌ی سیاسی خود نهاد.

«مهرنامه»، «فرهنگ امروز» و بازنگری

آنچه طباطبایی در مقاله‌های اخیرش در نشریات «مهرنامه» و «فرهنگ امروز» تحت عناوین «از میهن باید دفاع کرد به ننگ یا به نام!» و «جهل دلیل نیست» منتشر کرد، تازگی داشت و، اذعان می‌کنم، مایه‌ی شگفتی بود. محتوایی تا این اندازه فقیر و درمانده و تهیْ مایه، زبانی چنین سخیف، زمخت، ناویراسته و ناپیراسته، برهان‌هایی چنان سست و به‌هم‌ریخته، «استوار»، یا بهتر بگویم پای لرزان ایستاده، بر جهل و تجاهل و لحنی چنین به‌کودکانه‌گی، لجوجانه و پرخاشگر، با جار و جیغ و زاری از طباطبایی انتظار نمی‌رفت. اگر این دو مقاله «اثر» روزنامه‌نگاری دونْ‌پایه بودند که در بلندپروازی و خشنودسازیِ اربابی، نادانسته‌هایش را به زبانی نیاموخته، وجه‌المعامله‌ی لقمه‌نانی کرده بود، یا مُبلّغی جوان که به سفارش سازمان جوانان حزبش هیجان نوآموخته‌هایش را به قلم آورده بود، یا حتی اثری از مُنشآت «استادان» و «دانشیاران» تازه و صاحب مدرک و صاحب

منصبی بود که به حق شایسته‌ی عنوان زمخت «دکترها و استادان رانتی» هستند، نه جای شگفتی بود و نه اساساً جاذبه‌ای برای خواندن، آن‌هم تا به پایان، وجود می‌داشت. اما این‌ها نوشته‌ی استاد دکتر سید جواد طباطبایی بودند، مترجم «لنین و فلسفه» و نویسنده‌ی «خواجه نظام‌الملک» و «ابن خلدون و علوم اجتماعی».

در نخستین واکنش، می‌شد این انفجار نادانی و ناتوانی در عطف به موضوع و این پرخاشگری متعفن و هتاک را به حساب پاسخی عجولانه و از سرِ خشم، یعنی از سر ناخویشتنداری و از دست نهادن لگام اندیشه و زبان، به موردی خصوصی یا عمومی، که من نمی‌شناسم، گذاشت. حتی، اگر ما طباطبایی را بهتر و نزدیک‌تر می‌شناختیم، می‌شد این مایه و زبان و بیان را، جان ناآرام دیگری پنداشت که در این انسان خانه دارد و در کنار یا در پس جانِ نویسنده و پژوهشگر و عالمی ـ که گاه زبانی متفرعن و گزنده داشته است و دارد ـ نادیده یا پنهان بوده است. اما، از یکسو یادمانده‌ها از آثار طباطبایی و خاطره‌ی احترامی که با آنها همراه بود، از سوی دیگر جاه و جلالی که طباطبایی برای خود، و با تملق‌های ناشایسته و مشمئزکننده‌ی دیگران برای او، به‌وجود آورده است و سرآخر درسنامه‌های او پیرامون مارکس و هگل، که آوازه‌ای چنین «رعب‌انگیز» یافته بودند و نیز انتشار دو جلد کتاب، از او و درباره‌ی او، تحت عناوین «جشن‌نامه‌ی جواد طباطبایی فیلسوف سیاست» و «مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست»، ارزیابی تازه، و شاید دیگری، از آنچه امروزه همچون «نهاد!» استاد دکتر سید جواد طباطبایی تلقی و تبلیغ می‌شود، را گریزناپذیر می‌کند.

این بازبینی و ارزیابیِ دوباره پرتو تازه‌ای بر جایگاه و نقش دو نوشته‌ی اخیر طباطبایی می‌اندازد. اینها نه واکنشی هیجانی و دفعتی‌اند و نه لزوماً باید به مثابه‌ی جلوه یا جنبه‌هایی از **شخصیت یک فرد** تلقی شوند، بلکه ساحتی ضروری، حساب شده و عامدانه از فضای بزرگ‌تری هستند که در کنار دو ساحت دیگر قرار است هویتی عاریتی برای ایدئولوژی ویژه‌ای را بسازند که خود را، مظلومانه و شرمگین، پشت یک نظریه‌ی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی پنهان کرده است: ایدئولوژی نابه‌هنگام عظمت‌طلبی و باززایی آغازه‌هایی درخشان، پس از دوران انحطاط. طباطبایی، تلویحاً مخالفتی ندارد با اینکه، برای سهولت اطلاق، آن‌را «ناسیونالیسم» بنامیم(۳)؛ ایدئولوژی قومْ محوری با همه‌ی ملازمات خودستایی و دیگرستیزی، خودْ بزرگ‌بینی و تحقیر دیگری. این‌که تا چه اندازه طباطبایی خواسته و آگاهانه در این جنبش نقش ایفا می‌کند، یا نمی‌کند، اهمیتش کمتر از فریفتاری آن برای نیروهای سیاسی و اجتماعی‌ای است که از ظرفیت آن، در روزگار تسلط سیاسی بدیل‌هایی هر دو دوزخی، برای وسوسه‌ی بدیل دیگری، همان اندازه جهنمی، آگاهند و اگرچه بخت پیروزی آن بسیار بسته و اندک است، اما هم آخور و نانداني پرمایه‌ای است و هم می‌تواند سالیانی از عمر نسلی را به تباهی بکشاند. آنچه می‌کوشم در طرح و مستدل ساختن این ارزیابی بنویسم، تنها از این روست که به قدر توان خود در باز کردن مُشت کسانی که خود را پشت علاقه و ارج‌گذاری به فرهنگ ایرانی و زبان پارسی و برجسته کردن اندیشمندانی براستی گرانقدر پنهان می‌کنند و با دبدبه و کبکبه‌ی هگل‌شناسی و مارکس‌شناسی به اغواگری مشغولند، گام کوچکی بردارم.

آنچه من نامش را عجالتاً «نهاد طباطبایی» می‌گذارم، سه ساحت دارد؛ یا سه نیرو، سه یابوی پیر که می‌کوشند ارابه‌ی یک ایدئولوژی فرتوت را بکشند **.نخست** :برپا داشتن تندیس زنده‌ی موبدی فرهمند؛ **دوم** :جعل هویتی عاریتی برای نوعی

«روش‌شناسی» در پژوهش تاریخی یا اعطای ژرفایی فلسفی به نوعی «هستی‌شناسی» قومی؛ و **سوم** :تبلیغ و هیاهویی که به اعتبار دو ساحت پیشین می‌تواند بی‌پایه‌ترین احکام و رذیلانه‌ترین دشنام‌ها را در غوغا و جنجال، همچون اصولی بدیهی و صفاتی راستین به کرسی بنشاند.

ساحتِ نخست: تندیسِ زنده‌ی موبدِ فرهمند

نخست باید فردی معین، در این مورد طباطبایی، چنان مرجعیتی خدشه‌ناپذیر و دست نایازیدنی پیدا کند که انکار آن یا هر نشانه از چنین انکاری همچون گستاخی تلقی شود و با هراس از رسوایی و شهره شدن به نادانی و بدین ترتیب از دست دادن جایگاه و مقام «علمیِ» منکر همراه باشد. برعکس، تملق و چاپلوسی، نه نشانه‌ی ضعف، بلکه دال بر چنان درایت ویژه‌ای باشند که متملق را توانا به درک پیچیدگی‌ها و دقایق پنهان و «پیچش مو» در نظر استاد می‌نمایانند. انتقاد ممنوع نیست؛ بلکه نشانه‌ی نادانی است. نخست باید مرجعی ساخته شود که بحرالعلومی‌اش رعب‌انگیز باشد و درایتش به چنان فرهمندی‌ای تن بزند که تردید در آن، نه‌تنها نماد بی‌خردی، بلکه زندقه نیز باشد؛ زندقه‌ی فرهنگ ستیزی، وطن فروشی، بی‌ریشه‌گی.

نقشی که طباطبایی، خود در ساختن این تندیسِ زنده ایفا می‌کند، نه کوچک است و نه پنهان و همین کوچک و پنهان نبودن، خود عناصری در برپا کردن این تندیس است. همه‌ی آنهایی که برای خود جایگاهی فرهمند قائلند یا به آنها منسوب می‌شوند، زبانی دارند انباشته از تعابیری همانند «ما که چنین هستیم، پس اعلام می‌کنیم...» یا «ما که چنان بوده‌ایم، می‌دانیم...» و از این دست. طباطبایی فروتنی را نشانه‌ی نادانی و ناتوانی می‌داند، و از این‌رو، تفرعن و تبختر را نشانه‌ی دانایی و توانایی. او این نقش را به طرق گوناگون ایفا می‌کند؛ از آن جمله:

الف- خودستایی و خودشیفتگی آشکار. او به‌عنوان استدلال در حوزه‌ای می‌نویسد: «مگر چندهزار صفحه نوشته‌ی طباطبایی به اندازه‌ی کافی صراحت ندارد؟»(۴) این که چنین اظهاری به چه متنی تعلق دارد، مهم نیست. مهم این است که خواننده‌ای که ممکن است حتی لحظه‌ای خیال انتقاد از مرجع را از سر گذرانده باشد، باید دچار هراس شود که چگونه می‌تواند پیش از خواندن آن چندهزار صفحه (و «چند» روشن نمی‌کند که غرض دوهزار است یا نُه‌هزار) و چندین میلیون صفحه‌ای که موضوع آن چندهزار صفحه‌ی بحرالعلوم بوده‌اند، پروای کلامی را داشته باشد. این خودستایی لزوماً جلوه‌ای از **اخلاق** یا **منش** ناپسند یک فرد معین **نیست**، بلکه عامدانه و حساب‌شده است؛ یا اگر هم باشد، **جنبه‌ی شخصی‌اش** به اندازه‌ی بُرد ایدئولوژیکش اهمیت **ندارد**.

ب–تحقیر دیگران و انتساب جهل به آنها. در این مورد گمان نمی‌کنم نیاز به ذکر نمونه‌ای باشد. همین دو مقاله به حد کافی از این گونه اتهامات و انتسابات سرشارند؛ و آنها که طباطبایی را بهتر و بیشتر می‌شناسند و مستمعین گفتارها و «درس»هایش

بوده‌اند، قطعا از این درافشانی‌ها بسیار بهره برده‌اند. نادانی دیگران، تقریباً همه به‌جز او، دلیل دانایی و فرزانگی و ژرف‌بینی و همه‌سو نگری و وسعت بی‌کران دانش استاد است.

ج– اشارات تلویحی و بینامتنی به گستره‌ی دانش خود. طباطبایی در یکی از موارد مکرری که سرگرم اظهار فضل درباره‌ی زبان آلمانی است (و به این مورد به‌طور جداگانه در بند بعدی خواهم پرداخت)، می‌گوید فلان واژه‌ی آلمانی «معادلی در دیگر زبان‌های اروپایی ندارد...»(۵) یا در اشاره‌ای «مفصل‌تر به آلتوسر» می‌گوید که او «در میان جریان‌های تفسیر مارکس از **همه‌ی** جریان‌ها مهم‌تر و مؤثرتر بود» و «**هیچ‌کس** همانند آلتوسر نتوانسته است در بیرون از حوزه‌ی مارکسیسم، زوایای نظریات مارکس را باز کند«۶» .

در مورد نخست («زبان‌های اروپایی») قدرت مکتوم متن و نه بیان صریح آن، متضمن این است که گوینده، علاوه بر چهار زبان آلمانی و انگلیسی و فرانسوی و ایتالیایی، که تسلط بر آن‌ها بارها و بارها مورد اشاره‌ی او و هواخواهان متحیر از دانش اوست، بر همه‌ی زبان‌های دیگر اروپایی دست‌کم چنان تسلطی دارد که بداند، معادلی برای فلان واژه‌ی آلمانی در آنها یافت نمی‌شود. در مورد دوم («آلتوسر»)، این ادعا تلویحاً به معنی آن است که طباطبایی با «همه‌ی جریان‌های تفسیر مارکس» آشناست و همه‌ی نظریه‌پردازان مارکسیست و غیرمارکسیست را تا آن حد می‌شناسد که بتواند ادعا کند هیچ‌یک از آنها توانایی آلتوسر را ندارد. هدف این نیست که نشان دهیم این ادعاها بلحاظ محتوا درست‌اند یا نه (هرچند تا آنجا که از آثار طباطبایی برمی‌آید، کمتر نشانی از این احاطه می‌توان یافت و حتی آشنایی او با دیدگاه‌های آلتوسر، دست‌کم به اعتبار مقدمه‌ای که بر ترجمه‌ی مقالات آلتوسر نوشته، اندک و کم‌مایه است)، بلکه تأثیری است که جنبه‌ی تلویحی متن بر خواننده یا شنونده می‌گذارد. خواننده یا شنونده‌ای که فقط یکی دو متن کوتاه را به زبان فارسی از منبعی دست چندم از مارکس و درباره‌ی مارکس خوانده باشد، چگونه می‌تواند بخود جرئت بدهد در ادعای کسی که همه‌ی جریان‌های تفسیر مارکس را می‌شناسد و با همه‌ی نظریه‌پردازان این حوزه آشناست و به همه‌ی زبان‌های اروپا احاطه یا دست‌کم آشنایی بسیار نزدیک دارد، تردید کند.

د– زبان‌شناسی. طباطبایی از هیچ فرصتی برای اشاره و تفاخر به احاطه‌اش بر زبان‌های مختلف چشم‌پوشی نمی‌کند. به‌عنوان نمونه در مقدمه به بحث پیرامون «پدیدارشناسی روح» تأکید می‌کند که «براساس پی‌گیری‌هایی که در طول ۳۵ سال» از »**مجموعه‌ی مباحث** مربوط به فلسفه‌ی هگل در چهار کشور مهم به لحاظ فلسفه، یعنی انگلستان، فرانسه ایتالیا و آلمان» داشته است به این یا آن نتیجه رسیده است. مهم در اینجا فقط اعلام احاطه بر «مجموعه‌ی مباحث مربوط به فلسفه‌ی هگل» نیست، بلکه تأکید بر زبان‌های گوناگونی است که شناخت دقیقشان قطره‌ای از بحر دانش استاد است. در کم‌تر بحثی از طباطبایی، به‌ویژه زمانی که به منابع آلمانی مربوط است، اشاره به معنای واژه‌ها و تبارشان و نقش و جایگاه نحوی‌شان غایب است. این‌طور «درس‌آموزی»ها که همواره با ملامت و استهزاء نادانی حریفان و رقیبان و دیگران، همراه است، صرفاً در خدمت القای همین مرجعیت و برپا کردن و برپا نگه داشتنِ تندیس است. تشخیص خطاهایی گاه بسیار پیش پا افتاده که در این‌گونه اظهار فضل‌ها، درست آن‌جایی که دیگران را به «فضل فروشی» متهم می‌کند، پیش می‌آیند، نیازی به زبان شناس بودن و دانشی گسترده و ژرف درباره‌ی این زبان‌ها یا این موارد ندارد. بی‌گمان خود طباطبایی، حتی اگر دانش و احاطه‌اش به

زبان آلمانی و زبان‌های دیگر یک‌صدم آنی باشد که می‌گوید، با جستجویی یکی دو ساعته می‌توانسته است به این خطاها پی‌ببرد. اما آنچه در این «درس‌آموزی»ها اهمیت دارد، راستی یا ناراستی محتوای آنها نیست، بلکه کسب و حفظ «مرجعیت» است. به همین دلیل اینطور معناشناسی‌ها اغلب همراه‌اند با تداعی معانی‌ها با شعر و عرفان و فلسفه‌ی اسلامی و آیات قرآنی. به چند نمونه اشاره می‌کنم.

۱ ـ بعد از سخن فرسایی درباره‌ی غیرقابل انتقال بودن «دیالکتیک» و «فضای» فلسفه‌ی هگل «از آنجا به اینجا» (از غرب به ایران) واژه‌ی Darstellung آلمانی و presentation انگلیسی را نمونه می‌آورد که «شرح» معادل خوبی برای آنهاست، به شرط آن‌که «شرح» در معنای گزارش در عبارت «شرح واقعه‌ی حمله‌ی چنگیز به ایران» به‌کار نرود. به‌نظر او «بهترین جایی که می‌توانیم به مفهوم هگلیِ شرح نزدیک شویم «شرح این هجران و این خون جگر» مولاناست». این که چرا چنین است، این‌که چه خویشاوندی معناشناختی ـ نه حتی فلسفی ـ بین «فضا»ی عرفانی شعر مولانا و مفهوم Darstellungوجود دارد، در این‌جا نه اهمیت دارد و نه دنبال می‌شود. اشاره به واژه‌ای در دو زبان و قرینه‌سازی با مولانا کافی است. (۷)

۲ ـ واژه‌ی Gestalt به‌عنوان اسم و فعل gestalten سرنوشت بهتری ندارند. طباطبایی می‌گوید «هگل Gestalten را نمی‌تواند برای ذهن به‌کار ببرد، چون اشاره به امر «توپُری» دارد، مثل «صمد» در قرآن ـ اللهالصّمد ـ که برای توصیف خداوند آمده است. از باب قرینه‌سازی Gestalte با موارد استفاده‌ی خودمان می‌توانیم به مصرع «هر لحظه به شکلی بت عیار برآمد» در دیوان شمس اشاره کنیم.»(۸) استفاده‌ی نادرست از این واژه، چه از زاویه‌ی رسم‌الخط (بزرگ و کوچک نویسی)، صرفی و نحوی (صیغه‌ی جمع و مفرد، در جایگاه فعل انعکاسی یا غیرانعکاسی) را می‌توان به حساب بازنوشت آن در نقل و اشتباهات تایپی گذاشت. با این‌حال، هدف طباطبایی از این یادآوری این نیست که بت عیار و خداوند، امور «توپری» هستند، بلکه همان اکتساب مشروعیت و مرجعیت است.

۳ ـ طباطبایی می‌گوید «در زبان آلمانی برای بیان چیز یا شئ دو واژه‌ی متفاوت وجود دارد. نخست Ding :که معادل thingانگلیسی است و به همان معناست و دیگر die Sache که معادلی در دیگر زبان‌های اروپایی ندارد die ... Sacheآلمانی به ساحت دیگری از شئ اشاره دارد و آن زمانی است که ذهن و آگاهی من به ساحت متفاوتی از آن چیز توجه پیدا کرده است. به تعبیر دیگر چیز در این حالت متعلَق ـ به فتح ل ـ آگاهی و آگاهی ناظر بر آن است)«.۹ (**نخست** این‌که: به‌دانش بسیار گسترده و ژرفی در زبان‌های انگلیسی و فرانسوی نیاز نیست تا بلافاصله، یا حداکثر در جستجوی کوتاه دریافت که die Sache تا آنجا که «به ساحت دیگری» اشاره ندارد و هم‌معنا با Ding به‌کار می‌رود، معادلش در انگلیسی همان thing و در فرانسه la chose است. آنجا که این واژه بر «مسئله‌ی محوری»، «موضوع اصلی»، «ناموس»، «شعائر و مرام» دلالت دارد، بی‌عذاب وجدان می‌تواند در انگلیسی و فرانسوی به cause(la) ترجمه شود؛ جایی که این واژه به «موضوع» یا «امر» یا «مبحث» دلالت دارد، معادلش در انگلیسی matter یا issue است و در فرانسوی le problème ، la question. **دوم** این‌که: گذشته از تعریف هیچ‌نگوی طباطبایی برای دلالت دیگر

die Sache(اشاره به ساحتی از شئ که ذهن به آن ساحت اشاره دارد!) هر شاگردی می‌تواند به اطلاع استاد برساند که «در زبان آلمانی برای بیان چیز یا شئ» دست‌کم تا آنجا که به حوزه‌ی دلالت Ding مربوط می‌شود، دو واژه‌ی دیگر Gegenstandو Objekt هم وجود دارند؛ و این دومی، به‌ویژه، به معنای بسیار دقیق‌تری همان چیزی است که استاد، «متعلّق» ـ به فتح ل (و البته بطور مشددا!)ـ می‌نامند.

۴ ـ آخرین مورد را از همین مقاله‌ی «فرهنگ امروز» نمونه می‌آورم. طباطبایی مخاطب را بشدت مورد عتاب و خطاب قرار می‌دهد و عالم‌نمایی‌اش را به مسخره می‌گیرد و اعتراض دارد که تفاوت نهادن بین «بودن و هستن»، که مخاطب جایی مبنای استدلالی قرار داده است، با استناد به واژه‌ی «اِسِنس:» (essence) ممکن نیست و مخاطب نادان که آلمانی نمی‌داند، نمی‌توانسته است بداند که عنوان بخشی از منطق هگل، آموزه‌ی ذات یا Wesen است و Wesen همان «وجود» نیست، بلکه ـ و از اینجا واقعاً تفریح‌آمیز است ـ « Wesenاسم مفعول مرخم فعل آلمانی sein است که با انداختن علامت مفعولی از اولِ gewesen به صورت Wesen درآمده است». **نخست** اینکه، اگرچه در دستور زبان فارسی قاعده‌ای برای «اسم مفعول مرخم» وجود دارد که از آن می‌توان مثلاً صفات ترکیبی‌ای مانند «شرم‌آلود» یا «موم‌اندود» را ساخت ـ جایی که حرف «ه» از اسم مفعول‌های «آلوده» و «اندوده» حذف شده است ـ اما در زبان آلمانی ابداً چنین قاعده‌ای وجود ندارد **.دوم** اینکه: واژه‌ی Wesen به‌تنهایی و به‌طور مستقل و نخستین بار در معنا و به‌جای فعل sein مورد استفاده قرار گرفته است، نه آنکه بریده‌ای جعلی و اختراعی از اسم مفعول فعل sein باشد. بنا به فرهنگ معتبر دودِن(Duden) ، اسمِ Wesen، مشتق از فعل wesen است، که نخست در قرن هشتم میلادی و در زبان آلمانیِ میانه به معنای هستن یا بودن (sein)به‌کار می‌رفته است که آن نیز خود بازنویسی از فعل بسیار قدیم‌تر wesan است. درست برعکس، در آلمانی قاعده‌ای وجود دارد که با **افزودن** «Ge»به ریشه‌ی فعل، می‌توان از آن اسم ساخت مثلGeheule :. به معنای «زاری» و «زنجموره»، که از چسباندن Ge به heul ریشه‌ی فعل heulen به معنای گریستن و زار زدن، و افزودن «e» به انتهای آن، ساخته شده است؛ و به همین منوال Gerede به معنای «شایعه» از فعلreden ، به معنای صحبت کردن، یا Gequatscheبه معنای «وراجی» از فعل quatschen به معنای گپ زدن و نمونه‌های بسیار دیگری از این دست.

۵– (نقالی. طباطبایی در مواردی بسیار مخاطب و مخالف را به «نقالی» و «مارگیری» متهم می‌کند (مثلاً در همین مقاله‌ی «فرهنگ امروز»)، درحالی که اگر نقالی‌ها، قصه‌گویی‌ها، قرینه‌سازی و قرینه‌بازی‌ها، رفت و آمدهای به‌جا و نابه‌جا از هگل به شعر و عرفان و فلسفه‌ی ایرانی، ذکر مصیبت و روضه‌خوانی و ذکر خاطرات و متواترات را از درسنامه‌ی طباطبایی درباره‌ی «پدیدارشناسی روح» حذف کنیم، به‌حق و با رعایت انصاف باید بخش اعظم آن‌را دور بریزیم. من در اینجا فقط به دو سه نمونه اشاره می‌کنم که حتی به گواهی خودِ طباطبایی هم قرینه‌سازی و زائداند.

۱ ـ در بحث پیرامون «پدیدارشناسی روح» طباطبایی می‌گوید «اگر قدری به قوه‌ی خیال پر و بال بدهیم، می‌بینیم که اینجا چیزی از سنخ منطق درونی منطق‌الطیر عطار در افق دیده می‌شود.»(۱۰) سپس به قوه‌ی خیال پر و بال می‌دهد و داستانی

طولانی درباره‌ی پرندگان و هُدهُد و این‌که سرانجام سیمرغ همان سی مرغ است، روایت می‌کند و در پایان می‌گوید: «این نکته را فقط **از باب تقریب به ذهن** آوردم وگرنه **نسبتی میان این دو منطق** وجود ندارد.» (همان‌جا)

۲ ـ همان‌جا می‌گوید: «این‌جا باید توقفی بکنم و پرانتز مهمی را باز کنم تا به قول برشت فاصله‌گذاری کرده باشم.» اشاره به برشت و فاصله‌گذاری کوچکترین ربطی به «تأتر اپیک» و «فاصله‌گذاری» در معنای برشتیِ آن ندارد. منظور استاد، فقط گریزی بی‌ربط به‌عنوان «معترضه» است و اگرچه «معترضه»ی بی‌جهت، در بحث اصلی «فاصله» می‌اندازد، اما این «فاصله»، ربطی به «فاصله‌گذاری» برشت ندارد.

۳ ـ باز همان‌جا می‌گوید: «این‌جا اندکی از بحث هگل فاصله می‌گیرم تا نکته‌ای را مطرح کنم و آن این است که هگل چرا به اسلام نپرداخته است یا نمی‌توانسته بپردازد **که البته پرداختن یا نپرداختنش اصلاً مهم نیست.**»

۴ ـ باز همان‌جا می‌خواهد «از باب تقریب به ذهن» از دو اصطلاح اهل عرفان استفاده کند «تا پیچیدگی بحث هگل را» نشان بدهد. این دو اصطلاح در «حدیث قدسی» معروفی آمده‌اند که عرفا بسیار به آن استناد کرده‌اند و «البته به احتمال زیاد جعلی است**!**«

نتیجه این‌که، کسی که مخاطب را به نقالی و معرکه‌گیری متهم می‌کند، خود را مجاز می‌داند به هر صحرای کربلایی گریز بزند. البته خواهیم دید که همه‌ی این گریزها بی‌هوده نیستند، بلکه برعکس موضوع اصلی‌اند و موضوع به‌اصطلاح «اصلی»، در این مورد «پدیدارشناسی روح» هگل، بهانه‌ی طرح آنهاست.

و (طباطبایی هیچ‌وقت شاگرد کسی نبوده است، بلکه همیشه همدم و هم‌صحبت و هم‌تراز استادانش بوده است. آلتوسر استاد او نیست، بلکه متعلق به حلقه‌ای است که او هم عضو آن است. با فرانسوا شاتله مشغول بحث و جدل بوده است و با بلوخ حتی آشنایی خانوادگی دارد. در اشاره به این‌که کتاب بلوخ «شاید به زبان ما قابل ترجمه نباشد» و این‌که بلوخ «نسبت عجیبی با زبان آلمانی» داشته، می‌گوید که «همسر بلوخ که سال‌ها پیش در جایی او را دیدم نقل می‌کرد که بلوخ...»(۱۱) یا در بحث پیرامون دیالکتیک از دید مارکس (که به آن خواهم پرداخت) و در اشاره به نظر آلتوسر می‌گوید «برای همین است که برخی مانند آلتوسر... نظر بر این بود ـ **البته مکتوب نکرده** ـ که ما یک متافیزیک روح داریم...». یعنی این را من مستقیماً از خودش شنیده‌ام یا دست‌کم در حلقه‌ی نزدیکانی بوده‌ام که از خودش شنیده‌اند.(۱۲) اصل مطلب در این‌جا اهمیت کمتری دارد از اشاره به این خاطرات، زیرا همه‌ی این اشارات و تلویحات تنها یک هدف دارند و آن یادآوری نزدیکی و همنشینی استاد با بزرگان و «تبادل نظر» با آنهاست.

اگر به این موارد که طباطبایی خود مستقیماً و صریحاً به برپا کردن این تندیسِ زنده کمک می‌کند، تمجید و تجلیل و تملقاتِ گاه مشمئزکننده‌ی شاگردان و پیروان و دوستداران استاد را اضافه کنیم، یا کسانی که به‌عنوان نمونه اندیشه‌ی سیاسی طباطبایی را در جهت «احیای ایرانشهر» در کنار «ابن مقفع مُسکُویه، سهروردی، فردوسی، خواجه نظام‌الملک، خواجه نصیرالدین، سعدی، قائم مقام و فروغی» قرار می‌دهند(۱۳)، یا برآن‌اند که «ایران در آثار طباطبایی، نه به‌عنوان یک حوزه‌ی جغرافیایی یا یک نظام سیاسی، بلکه به‌عنوان **...یک مفهوم فلسفیِ تاریخی** طرح شده است»(۱۴)، آن‌گاه کارِ برپاداشتن این مرجعیتِ کاذب تمام است.

ساحتِ دوم: هویتِ عاریتی

در پرداختن طباطبایی به «پدیدارشناسی روح» هگل یا دیدگاه مارکس یا نقد دین، حاشیه مهم‌تر از متن است؛ اساساً «متن» بهانه‌ای است برای حاشیه. درک، دریافت و تفسیری که طباطبایی در درسنامه‌های «پدیدارشناسی» از این اثر ارائه می‌دهد، آن‌گاه که بتوان آن را از زیر آوار نقالی‌ها بیرون کشید، به‌نحوی باورنکردنی ـ و دست‌کم با انتظاری که از مرجعیت خود ایجاد کرده است و قرار است با این درسگفتارها تقویت شود ـ کم‌مایه و آشفته است: اغلب یا به درهم‌گویی‌هایی می‌انجامد که کشف رابطه‌شان با «پدیدارشناسی» بسیار دشوار است، یا بدیهیاتی است که نیاز به درس و درسگفتار ندارد.

نمونه‌ی بدیهیات؛ می‌گوید: «در واقع آن چیزی که هگل بر سر آن تأمل فلسفی می‌کند، یا به تعبیر دیگر، موضوع تأمل فلسفی هگل، سابجکت ـآبجکت است و نه یکی از این دو. این امر است که هگل را مشکل‌ترین فلاسفه کرده است.»(۱۵) در این «کشف مهم»، تنها نکته‌ی جالب این است که استادِ مسلط به اغلب زبان‌های دنیا، به‌جای استفاده از بازگویی فرانسوی واژه‌های «سوژه» و «ابژه» که در فارسی معمول است، یا دست‌کم تلفظ آلمانی آن‌ها که زبان اصلی است و مورد علاقه و تأکید دائمی اوست، یعنی «زوبیکت» و «اُبیکت»، استفاده نکرده و اصطلاح غریب‌تر و «شیک‌تر» «سابجکت و آبجکت» را ترجیح داده است.

نمونه‌ی درهم گویی‌ها؛ می‌گوید: «آن روح، اول نامطلقِ بی‌واسطه است که در پایان، آگاه از خود و به روحِ مطلق تبدیل می‌شود، یعنی روحِ مطلق جایی است که آگاهی، موضوعِ آگاهی شده است.»(۱۶) این‌که نقطه‌ی عزیمت روح، «نامطلق بی‌واسطه» است و در پایان به «روحِ مطلق» (باواسطه؟ بی‌واسطه؟) می‌رسد، از رموزی است که گشودن آن تنها از عهده‌ی استاد و حلقه‌ی نزدیکان برمی‌آید، اما این‌که چرا آگاهی به آگاهی، یعنی خودـآگاهیِ روح به معنای جایگاه و منزلِ «روحِ مطلق» است، بی‌آن‌که سری به منزل عقل زده باشد، تا آنجا که من می‌فهمم، ربطی به «پدیدارشناسیِ روح» ندارد. تنها راه نجات این جمله، احتمال بازنویسیِ اشتباه‌آمیزش است. یکی از نادر نوشته‌هایی که اخیراً به نقد به‌اصطلاح تفاسیر طباطبایی از «پدیدارشناسی» پرداخته، اثری است از علی‌اصغر مروّت تحت عنوان «نقدی بر تفسیر طباطبایی از پدیدارشناسی روح هگل»(۱۷) که با متانت و قاطعیت، بدون تعظیم و تکریم و هم‌هنگام بدون اهریمن‌سازی و فقط با اتکا به دقت و صداقت و شهامت انتقادی، سست پایگی و تُنُک‌مایگیِ دریافت‌های طباطبایی از این اثرِ هگل را نشان داده است.

اما ارائه‌ی تفسیری تطبیقی از «پدیدارشناسی»، کاری است که احتمالاً از طباطبایی نیز ساخته است، ولی هدف او چیز دیگری است. طباطبایی با تفسیری گزینشی، خوشه‌چینانه و دلبخواهانه، تنها در جستجوی تناظری شماتیک بین اثر و روش هگل و ایدئولوژی ایرانشهریِ خود است. بنابراین بیراهه‌رفتن‌ها و گریززدن‌ها و قصه‌گویی‌های عامدانه، تنها در راستای دست و پا کردن این تناظر و برکشیدن لعابی از هویت و «ژرفای» فلسفی بر این ایدئولوژی است. حاشیه‌ها درواقع شیوه‌ی فهمیدنی است از هگل و اساساً فلسفه‌ی غربی که دیگران، همه جز او، از آن بی‌نصیب و غافل‌اند. او حتی ابایی ندارد که به آسانی و «رشادت» اعلام کند که در مقایسه با او، حتی مارکس هم هگل را نفهمیده است(۱۸). تناظری بین صیرورت روح یا ایده یا عقل هگلی چه در پدیدارشناسی و چه در فلسفه‌ی تاریخ و تاریخِ فلسفه، با سیر اندیشه‌ی سیاسی، در اغتشاشی خواسته و

ناخواسته، هدفی است آگاهانه؛ چه به‌صراحت عنوان شود، چه تلویحاً القاء شود و چه با سکوتی رضایت‌آمیز در سخن موافقان و مخالفان به «گفتمانی» مسلط مبدل شود.

در این‌جا به چند نمونه از این تفسیرهای دلبخواهانه اشاره می‌کنم.

الف- در تمام تفسیرهایی که از مقوله و مفهوم تکوین یا شدن یا صیرورت در آثار هگل شده است ـ تا جایی که من دیده‌ام و می‌شناسم ـ و در تمام تلاش‌هایی که برای ترجمه و انتقال مفهوم و معنای فعل **aufheben** و مشتقات آن (Aufhebung,...)به فارسی شده است، می‌توان هسته‌ی مرکزی آن را حالتی از «حل و حفظ»، «درگذشتن و به مرحله‌ی بالاتر گذار کردن»، «سپری کردن، اما با خود به همراه بردن» و از این قبیل دانست. طباطبایی که بی‌گمان نمی‌تواند با این تفسیرها و تلاش‌ها آشنا نباشد (و حتی انتقادات بجا و درستی به ترجمه‌ی فارسی «پدیدارشناسی روح» کرده است)، کوچکترین اهمیتی برای این تفسیرها و برای هگل قائل نیست. او، گذشته از قرینه‌سازی‌های مکرر و نابجایش با «حرکت جوهری» و دیدگاه ملا صدرا ـ که همان‌طور که گفتم بیشتر عالم‌نمایی‌هایی با اهداف دیگرند ـ می‌نویسد: «به میانجی‌گری تاریخ است که «شدن» در اثر هگل، بار دیگر سرچشمه‌ی حقیقت متحرک می‌شود که خودساز است و با **تخریب** خود به **دوباره‌سازی** خود می‌رسد.»(۱۹) آنچه برای طباطبایی اهمیت دارد، و در اینجا هگل و پدیدارشناسی و فلسفه‌ی تاریخ فقط مستمسک واقع شده‌اند، جستجوی کاریکاتوری برای «سابجکتی» خودپو است که درعین حال «آبجکت» خودش هم باشد و بتواند نقش همان روحی را ایفا کند که تاریخ ایران و اندیشه‌ی «ایرانشهری»، خود چیزی «جز ظهور و تظاهر عینی» آن نباشد (همان‌جا، ص ۱۵۴). تنها طباطبایی است که در هگل بازی‌ها، مفهومِ «شدن» هگلی را به «تخریب» و «دوباره‌سازی» تفسیر می‌کند، زیرا هدف او نه هگل، بلکه «انحطاط» آغازه‌های درخشان و باشکوه است که باید «احیا» شوند.

ب- طباطبایی همه‌ی آنچه را که از دیالکتیک و روش هگل می‌شناسیم در تعبیر و تفسیری خودسرانه به هیچ می‌گیرد و به نحو حیرت‌آوری ادعا می‌کند که «آن چه مسامحتاً «روش دیالکتیکی» هگل نامیده شده است ـ و در حقیقت «دیالکتیک» فقط دومین مرحله از مراحل سه‌گانه‌ی تحلیل واقعیت تحول انسان و جهان و تاریخ است ـ همانا تحلیل تضادها و تعارض و حل و آشتی آن‌هاست.»(۲۰) از نظر او و مرحله‌بندی من‌درآوردی‌اش، «این «روش» که درواقع روش نیست، زیرا اصولاً روش هگلی وجود ندارد، درواقع **نظاره** در تحول و **حرکت جوهری** [؟!] انسان و جهان و تاریخ است و تأکید بر این امر که انسان و جهان و تاریخ در حرکت جوهری خود، نهادی ناآرام و پرتضاد دارند، در خلع و لیسی دائم؛ و این خلع و لیس ممکن نیست، مگر در شرایطی که تضادها به آشتی و آشتی‌ها به تضاد مبدل شوند، با قید این که **نتیجه‌ی نهایی جز آشتی** نمی‌تواند باشد.» (همان‌جا) نزد طباطبایی ابداً اهمیتی ندارد ـ و من نه می‌خواهم و نه می‌توانم مدعی شوم که نمی‌داند یا نخوانده است ـ که هگل نخستین باری که واژه‌ی «دیالکتیک» را در «علم منطق»، در مقدمه یا بخشی با عنوان «مفهوم یا صورت معقول عام منطق» به‌کار می‌برد، می‌نویسد: «چگونه می‌توانم بر آن باشم که روشی که من در این نظام‌های منطق پیروش هستم ـ یا بهتر بگویم این نظام خود پیرو آن است ـ در جزئیات به کمال‌یابیِ به‌مراتب بیشتر و برسازندگی‌ای به مراتب فزونتر توانا نیست، و هم‌هنگام بدانم که این روش، تنها روشِ حقیقی و حقانی است. این حقیقت آن‌جایی می‌درخشد که این روش چیزی

نیست متمایز از برابرایستایش؛ ـ زیرا محتواست در خویشتنِ خویش، همانا **دیالکتیکی** است، که این محتوا درخود دارد، دیالکتیکی که آن‌را به پیش می‌راند.» (۲۱)

هدف طباطبایی، ثانوی کردن دیالکتیک سلبیت، بیرون کشیدنِ خونِ تکاپو و تغییر از پیکر آن و برافراشتن پرچم آشتی نهایی، «احیا» و «بازسازی» عظمت از دست رفته است. کسی که زمانی در دغدغه‌ی نادیده گرفتن «تغییر انقلابی» و «سویه‌ی انقلابی نگرش مارکس» به مارکسیسم عامیانه می‌تاخت، اینک گام‌هایی بسا فراخ‌تر، از مارکسیسم عامیانه عقب‌تر، همانا فروتر، برمی‌دارد و اعلام می‌کند که جمع‌بست «نتایج انقلاب فرانسه این بود که هگل را به تأسیس فلسفه‌ی جدیدی راهبر شد که وظیفه‌ی اساسی آن، در قلمرو سیاسی، «تعبیر» جهان بود، نه «تغییر» آن»(۲۲). طباطبایی در جستجوی «وحدت» است و از دید او «هگل در تأکید بر عینیت و نسبت میان محتوای دیانت و سیاست به نسبتی یک‌سویه توجه ندارد، بلکه به وحدتی می‌اندیشد که منطق آن در **تمامی امور حیات** جاری است.»(۲۳)، آنچه او می‌جوید «لقای روحانی است که روح از این حیث که انسان است خداست و از این حیث که خداست انسان است.»(۲۴) نزد او «امر الهی دانستن دولت به معنی دولت شرعی نیست، الهی بودن روح به این معنی است که ایده یا روح... مرتبه‌ای از خودش را هم در دولت می‌نمایاند. از این حیث دیانت و سیاست (دولت) و هنر و فلسفه در اندیشه‌ی هگل منطبق برهم هستند، زیرا همگی محل ظهور و بروز آن امر خدایی یعنی ایده یا روح هستند.»(۲۵)، آنچه طباطبایی می‌جوید و می‌طلبد، شاهنشاه موبدِ ایرانشهر است که تحت فرمانروایی‌اش، آزادی، یا «جوهر انسانیت» نزد هگل تحقق می‌یابد، آزادی‌ای که «در ساحت اجتماعی، جز با مشروعیت مالکیت فردی و خصوصی نمی‌تواند متحقق شود.»(۲۶) گریز زدن‌های نقالانه به هُدهُد و سی مرغ و سیمرغ، حاشیه نیستند؛ متن‌اند. اینکه او مخاطب را کماکان به نقالی متهم می‌کند، از آنروست که آنچه ما در او نقالی در حاشیه‌ی هگل می‌بینیم، برای خودِ او، نقالی درباره‌ی هگل در حاشیه‌ی ایدئولوژیِ ایرانشهری است. «هگل در پدیدارشناسی بعد از ۵۰۰ صفحه نشان می‌دهد که... اتفاقاً ما و خدا یکی بوده‌ایم. این‌جا درواقع اتفاقی می‌افتد که برای سی مرغ افتاد. ما یکی بیشتر نیستیم، روحْ ماست و ما روح هستیم؛ انسان خدا شده است و خدا انسان.»(۲۷) پانصد صفحه پدیدارشناسی، حاشیه است؛ شاهنشاهِ فرهمند، متن است.

نزد طباطبایی «فلسفه‌ی سیاسی هگل جزئی از منظومه‌ی فیلسوف آلمانی نیست، بلکه عین آن است.»(۲۸) او برخلاف عنوان دو جلد کتابی که برای برپاداریِ «تندیسِ موبد» انتشار یافته‌اند، نمی‌خواهد «فیلسوفِ سیاست»، بلکه می‌خواهد عینِ فلسفه‌ی سیاسی ایرانی باشد.

ج- یکی از جالب‌ترین موارد تناظر بین پدیدارشناسی و ایدئولوژی ایرانشهریِ طباطبایی را می‌توان در جمله‌ای در همین مقاله‌ی «مهرنامه» یافت. او می‌نویسد: «هر قومی، به‌هر حال **شهودی اجمالی** از نحوه‌ی هستی خود دارد و آن‌گاه نیز که آن قوم بتواند **تصوری** از وحدت هستیِ تاریخی پیدا کند و خود را به‌عنوان ملت **بفهمد**، از **آن تصور** و **این فهم**، آگاهی ملی می‌زاید.» مغازله با مراحل حرکت آگاهی، از «یقین حسی»، «ادراک» و «فهم»، آشکارتر از آن است که بتوان نادیده‌اش گرفت. هدف هم همین بوده است. اما برای طباطبایی همین مغازله کافی است. این‌که گذار از این مراحل چگونه صورت می‌گیرد، چه منطقی بر آنها حاکم است و چرا ناگاه، در مرحله‌ی «فهم» به پایان می‌رسد، برای او مهم نیست. او نیازی نمی‌بیند

که نشان دهد چه تناظری بین تضادی که در مرحله‌ی یقین حسی در منشاء یقین، بین «ما»ی بی‌واسطه و «اینِ» بی‌واسطه، پیش می‌آید با رابطه‌ی بین «ما»ی هر قوم و «اینِ» هر قوم وجود دارد؛ چه تناظری بین تضادی که در مرحله‌ی ادراک بین تعینِ متناهی و مفهوم کلیِ نامتناهی پیش می‌آید با رابطه‌ی بین «ما»ی مشخص‌تر و ملتِ تعین یافته وجود دارد؛ چرا ضرورتی ندارد «آگاهی ملی»، آگاهی به این آگاهی، یا خودآگاهی باشد. این‌ها برای او اهمیتی ندارند. حتی می‌توانم همین را که امروز من، وقت خود و خوانندگان این متن را با نقد این مغازله صرف می‌کنم، به حساب موفقیت طباطبایی بگذارم، اگر در هدفی که من در نوشتن و خواننده در خواندنش دارد، اندکی کامیاب نباشم و نباشد.

«مارکس‌شناسی»

وجه دیگری از همین ساحت دومِ «نهاد طباطبایی» که در جستجوی هویتی عاریتی برای ایدئولوژی ایرانشهری است، مخالفت و دشمنی آشکار با مارکس و مارکسیسم است. زیرا از این‌طریق هم به قوام این هویتِ عاریتی کمک می‌شود و هم ایدئولوژی مذکور به لحاظ سیاسی مرزهای روشن‌تری می‌یابد و می‌تواند به اقتضای زمانه، مخاطبان بیشتر و دیگری را مورد خطاب قرار دهد. این به‌اصطلاح «انتقاد» از مارکس و مارکسیسم، چه در ظرف درسنامه‌ای و دایره‌المعارفی‌اش و چه آشکارا، در ظرف تبلیغی و غوغایی‌اش ـ که محتوای ساحت سوم است ـ سطحی چنان نازل دارد که حتی از عامیانه‌ترین رونویسی‌ها و ترجمه‌های سرودست شکسته‌ی چهل سال پیش هم عقب‌تر است. چند نمونه:

۱ ـ وارونگیِ دیالکتیک. یکی از موضوعاتی که دانش افواهی نسبت به آن تا آنجا گسترده است که می‌تواند مورد توجه و علاقه‌ی شاگردان و مستمعان طباطبایی قرار بگیرد و درعین حال این ظرفیت را هم دارد که گوینده به بهانه‌ی آن به مباحث «حدوث و قدمت» و تقدم و تأخر «ماده و روح» یا «فکر و وجود» گریز بزند، «داستان شیرین!» وارونه کردن دیالکتیک هگلی از سوی مارکس است. طباطبایی می‌گوید: «ایراد مارکس به هگل این است که همه چیز را در مرتبه‌ی وجودی آن لحاظ می‌کند و بعد همه چیز را واژگون می‌کند.» او پس از مقداری «به کسرِ فلان» و «به فتحِ بهمان» متوجه می‌شود که عبارت «همه چیز را در مرتبه‌ی وجودی آن لحاظ می‌کند»، عبارتی قلمبه و درواقع بی‌معنی است و مدعی می‌شود که مارکس این حرف را بعداً «به شیوه‌های مختلف، آسان‌تر» گفته است که «وجود بر فکر تقدم دارد و نه فکر بر وجود» و برای اثبات نکته‌بینی و بصیرت خود در فراتر رفتن از مارکسیسم عامیانه، عامیانه‌ترین ادعا را تکرار می‌کند که «درواقع این همان ایرادی است که مارکس می‌گیرد که ایده‌آلیسمِ هگلی فکر را مقدم می‌شمارد ولی ماتریالیسم ماده یا امر واقعی را مقدم می‌داند». اما طباطبایی مدعی است مارکس هگل را ـ دست‌کم در حد استاد ـ نفهمیده است، و اضافه می‌کند: «اما حرف هگل در این‌جا پیچیده‌تر از ایراد مارکس است.»(۲۹) استاد در طرح این انتقاد، اطمینانِ خاطر ندارد و به‌واسطه‌ی برخی شنیده‌های پراکنده از بحث‌هایی که به‌طور واقعی در صدها کتاب و هزاران صفحه از زمان مارکس تاکنون در این باره در جریان است، اندکی عذابِ وجدان دارد. بنابراین در جای دیگر می‌گوید: «این‌که می‌گویند فلسفه‌ی مارکس عبارت از جانشین کردن مناسبات مادی به‌جای روح است، حرف درستی نیست چون اصالت ماده به این معنا عینِ ایده‌آلیسم است.»(۳۰) تکلیف چیست؟ طباطبایی نشان می‌دهد که کوچک‌ترین اطلاعی از ـ یا دست‌کم کم‌ترین اعتنایی به ـ این بحث‌ها ندارد. او حتی نمی‌داند یا عامدانه

فراموش می‌کند که تنها کسی که شاهد اوست، یعنی آلتوسر، و به‌نظر طباطبایی بهتر از هر کس دیگر مارکس را فهمیده، یکی از سرسخت‌ترین مخالفان این الاکلنگ ایده/ماده در قضیه‌ی وارونگی دیالکتیک هگلی به‌دست مارکس است و از جمله کسانی است که با طرح بحثِ رابطه‌ی علم مارکسیستی با فلسفه‌ی مارکسیستی، به مثابه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی در قلمرو تئوری، و کشف قاره‌ی تاریخ از سوی مارکس، دست به تلاش تازه و بسیار مبتکرانه‌ای زده است. آلتوسر بهترین «توضیح روشن» برای عبارت مارکس در پسگفتار به ویراست دوم کتاب کاپیتال جلد اول، درباره‌ی برپاایستادانیدن دیالکتیک هگل را، مقدمه‌ی انگلس به جلد دوم کاپیتال می‌داند که در آن‌جا وارونگی به معنای کشف و تولد یک علم، و تغییر «پروبلماتیک» ایدئولوژیک، به پروبلماتیکی علمی تعریف شده است. آلتوسر آنچه را که انگلس «برپای ایستادانیدن استوار شیمی، که بر سر ایستاده بود» می‌خواند، «بدون هیچ ابهامی، به معنی تغییر بنیاد تئوریک، تغییر پروبلماتیک شیمی و جایگزین کردن پروبلماتیک کهنه با پروبلماتیکی تازه» می‌داند.(۳۱) کاش استاد، دست‌کم، آلتوسر را فراموش نمی‌کرد.

۲ ـ دین، ایدئولوژی و مناسبات تولید. بحث‌های بسیار طولانی و کشدار استاد طباطبایی درباره‌ی کتاب «ایدئولوژی آلمانی» و مبحث «افواهی و شیرین» زیربنا و روبنا از چنان ژرفایی برخوردارند که حتی سر ناخن بند انگشتی را هم مرطوب نمی‌کنند. طباطبایی نخست مارکس را مفتخر به کشف نظریه‌ای می‌کند که نامش «خیال خلاق» است و آن «عبارتست از این‌که یک حوزه‌ای ورای امور واقع (مثل اجتماع، تاریخ و غیره) وجود دارد.» البته مارکس بعد از کتاب ایدئولوژی آلمانی «کلمه‌ای را پیدا خواهد کرد و خواهد گفت که آن حوزه‌ی خیال همان ایدئولوژی است.» ربط همه‌ی این داستان‌سرایی‌ها، یا آن‌چه طباطبایی داستان‌بافی‌ها می‌داند، به نگرش مارکس اهمیت چندانی برای او ندارد، مهم این است که «حوزه‌ی خیال در تاریخ ما بسیار مهم بوده است» و «بخش مهمی از تاریخ ما بدون این‌که خود بدانیم در این عالم می‌گذرد.» حوزه‌ای «ورای امور واقع (اجتماع، دولت، تاریخ و غیره)!«۳۲»

مارکس اینک با کشف «کلمه»ی ایدئولوژی می‌خواهد «مناسباتی را که ریشه در روابط مادی دارند از طریق مادی توضیح دهد و بگوید آن‌چه ما در حوزه‌ی خیال ایجاد می‌کنیم خاستگاه آن در واقعیت اجتماعی است.» «از نظر مارکس دین امر مستقلی به حساب نمی‌آید، بلکه آن، پژواک چیز دیگری است و آن چیز شایسته‌ی نقادی است نه خودِ دین.» اگر طباطبایی در همین‌جا توقف می‌کرد، می‌شد پذیرفت که این‌جا شبحی مبهم از بحث مارکسیسم درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی، دست‌کم در حد روایتی دستِ چندم، قابل رؤیت است. اما چنین انتظاری از طباطبایی، «خیال خلاق» است. نه او به چنین حدی قناعت می‌کند و نه مبلغان و مخاطبان «نهادِ طباطبایی». بنابراین طباطبایی مدعی می‌شود که این باورِ مارکس که اگر «مناسبات اجتماعی» را «تغییر دهیم ایدئولوژی آن‌ها از بین می‌رود»، «یکی از مشکلات علمی مهم بعدی مارکسیسم است»، زیرا «پس از تشکیل دولت سوسیالیستی... باید ایدئولوژی... از بین می‌رفت، ولی چنین نشد.» البته این‌ها «نمونه‌ای از ساده‌انگاری» مارکس‌اند که نمی‌دانست مسئله‌ی دین «بسیار پیچیده» است و «ریشه‌کن کردن دین یک عمل بی‌هوده است، زیرا دین از جمله ریشه‌هایی است که هرقدر هم از عمق قطع شود باز جوانه می‌زند.» همه‌ی آن‌چه طباطبایی در حاشیه‌ی متنی که قرار است «آثار مارکس» باشند، می‌گوید، درواقع موضوع اصلی است و بُرد ایدئولوژیک نهاد طباطبایی با مصارفش در همه‌ی

سطوحِ عامیانه تا «روشنفکرانه»، مدّ نظر است. بنابراین طباطبایی کوچک‌ترین ابایی ندارد که همه‌ی آنچه را که در مورد زیربنا و روبنا و تقدم مناسبات اجتماعی بر «حوزه‌ی خیال» و وجود بر تفکر رشته است، یک‌باره پنبه کند و دقیقاً وارونه‌اش را به مارکس نسبت بدهد. این بار «منظور مارکس از این‌که نقد دین... شرط و مقدمه‌ی هر نقدی» است، این است که «نقد دین باید معطوف به نقد آن واقعیت موهوم آسمانی باشد» نه مناسباتی که در آن ریشه دارند و «اگر آن فضای خیالی (دین) را از این‌ها بگیریم، اعتراض‌ها به زمین منتقل می‌شود.» البته انتخاب این‌که «اعتراض» به زمین منتقل می‌شود یا «خوشبختی»، انتخابی کاملاً دلخواهانه است و بستگی به سلیقه و شور و حال لحظه‌ایِ استاد دارد، زیرا او می‌تواند این‌بار مدعی شود که از نظر مارکس «انسان به دنبال خوشبختی است که در روی زمین تحقق آن امکان‌پذیر نیست و لذا خوشبختی را به جای دیگری منتقل می‌کند و گمان می‌کند که آن‌جا امکان‌پذیر است و تنها کافی است که خوشبختیِ به آن‌جا منتقل‌شده (دین) را تخریب کنیم تا خوشبختی به زمین منتقل شود.» ۳۳

۳ ـ نظریه‌ی ارزش. تنها جایی که طباطبایی در تحلیل و تفسیرش بسیار محتاط است و جرأت واردشدن به آن حوزه را به‌خود نمی‌دهد، حوزه‌ی مباحث مربوط به نقد اقتصاد سیاسی و استناد به کاپیتال، گروندریسه و نظریه‌های ارزش اضافی است. حتی در بحث پیرامون روش مارکس، روش کاپیتال و دیالکتیک نیز به‌خود جرأت رجوع به این آثار را نمی‌دهد. او هوشیارتر از آن است که خود را به چنین دامی بیندازد. بنابراین از آن‌جا که نهاد طباطبایی نباید یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مارکسیسم، شاید مهم‌ترین حوزه، را نقد یا تقریظ نکند، به شنیده‌ها و مشهورات متداول از آثار دیگر استناد می‌کند. اما همین داوری‌ها نیز، برای نشان دادن سطح و عمق شناخت طباطبایی از دیدگاه مارکس، در این زمینه نیز، کافی است.

طباطبایی مدعی می‌شود که مارکس مبادله‌ی «نیروی کار در برابر قوت لایموت یا حداقل مزد ممکن را استثمار می‌نامد» و ادامه می‌دهد: «مارکس می‌گوید: استثمار عبارت از این است که مزدی که دربرابر تولید یک فراورده‌ی اقتصادی یا کالا داده می‌شود، معادل تمام آن نیروی کاری نباشد که در آن کالا به ودیعه گذاشته شده یا به‌کار رفته است. مارکس این اضافه را، ارزش اضافه می‌نامد.»(۳۴) مارکس قطعاً چنین چیزی **نمی‌گوید**؛ و این عبارات اصلاً و ابداً کوچک‌ترین ربطی به نظریه‌ی ارزش ندارند. با این‌که این موضوع بدیهی است، ناگزیرم تکرار کنم که فرض اولیه‌ی نظریه‌ی ارزش مارکس این است که حتی اگر سرمایه‌داری همه‌ی ارزش نیروی کار را، با درنظر گرفتن همه‌ی معیارهای اجتماعی، تاریخی و فرهنگی یک جامعه‌ی معین بپردازد، باز هم ارزش اضافی تولید خواهد کرد، در غیر این‌صورت شالوده‌ی سرمایه‌داری ویران خواهد شد. ارزش اضافی عبارت است از مقدار ارزشی که در جریان یک روزانه کار، مازاد بر بخشی که جبران کننده‌ی زمان کار لازم ـ سرمایه‌ی متغیرـ است، تولید می‌شود.

طباطبایی در این حوزه، به‌دلیل ناآشنایی کامل با نظریه‌ی ارزش، تصویری چنان معوج و مجعول از این نظریه به‌دست می‌دهد که باورنکردنی است. درحالی که اساس و برجسته‌ترین ویژگی و ممیز نظریه‌ی مارکس این است که بنیاد ارزش و اضافه ارزش بر مبادله‌ی نابرابرها **نیست** .طباطبایی نه‌تنها وارونه‌اش را مدعی می‌شود، بلکه آن‌را به سراسر تاریخ تعمیم می‌دهد. به ادعای او از دیدگاه مارکس «تاریخ همانا تاریخ این مبادله‌ی نابرابر است»، مارکس «پیکار طبقاتی برای تملکِ ارزشِ افزوده

را نیروی محرک تحول اجتماع» می‌داند و بر آن است که «وجود تقسیم کار منجر به ایجاد و انباشت ارزش اضافی می‌شود.» چنین معجون به‌هم ریخته‌ای از نظریه‌ی ارزش، نظریه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی و نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی را حتی در مبتذل‌ترین روایات مارکسیسم عامیانه هم نمی‌توان یافت.

ساحت سوم: تبلیغ و غوغا

چند نمونه‌ای که از دریافت طباطبایی از نگرش مارکس و دیدگاه مارکسیسم دیدیم، متعلق‌اند به بخش متین و «علمیِ» بحث‌ها و استدلال‌های او. این‌ها هنوز در حوزه‌ی افترا، ناسزاگویی، هتاکی و توهین‌های عامدانه، یعنی هنوز به ساحت پروپاگاندا، یا تبلیغ و غوغا، تعلق ندارند. نهاد طباطبایی ساحت سومی هم دارد که آن دو مقاله‌ی اخیر بدین ساحت تعلق دارند. در این ساحت، هر حربه‌ای در حمله به مارکسیسم و مارکسیست‌ها مجاز است. اعتبار و مرجعیتی که با القای بحرالعلومی، برای یک فرد معین در ساحت نخست تدارک دیده شده است، همراه با هویتی مصنوعی که برای اعتبار یک نظریه در ساحت دوم دست و پا شده است، اینک در ساحت پروپاگاندا به مثابه‌ی ضمانتی عمل می‌کند که هر ادعا را، حتی ادعاهایی را که بی‌گمان به تنهایی و بدون زیرساخت آن دو ساحت دیگر، برای گوینده‌اش نیز شرم‌آور می‌بود، به حقیقتی بدیهی، بی اما و اگر و پرسش‌ناپذیر مبدل می‌کند.

ساحت پروپاگاندا تقریباً تمامی عناصر دستگاه ایدئولوژیک بورژوایی چه استفاده از مضامین مدرن مثل دموکراسی‌طلبی و ترقی‌خواهی و چه اتکا به ژرف‌ترین و کثیف‌ترین پس‌مانده‌های ارتجاعی در روان‌شناسی توده‌ای را دربر دارد؛ دروغ‌گویی، هتاکی، پرخاشگری، تهدید، تجاهل، «جهل به‌جای دلیل»، اغراق، یک‌جانبگی، پنهان‌کاری و خطیر دانستن خود و موقعیت خود. نمونه‌ها:

الف– روان‌شناسی توده‌ای. طباطبایی تقریباً در هر مناسبتی اشاره به خودکشی پولانزاس و آلتوسر و کشته شدن همسر آلتوسر به‌دست او را فراموش نمی‌کند. این نکات که دائماً درحین بحث‌های به‌اصطلاح «علمی» و «فلسفی» طرح می‌شوند، بی‌گمان کوچک‌ترین ربطی به موضوع ندارند. هدف، تداعی جنون و جنایت با اندیشه‌ی مارکسیستی و برجسته‌ترین اندیشمندان و نمایندگان آن است. طباطبایی بحثی را که درباره‌ی «گسست شناخت‌شناسانه»‌ی آلتوسر و تبارهای فکری آن آغاز کرده است، پس از یکی‌دو جمله درباره‌ی لِوی اشتراوس به گاستون باشلار و فوکو می‌رساند، تنها برای این‌که بگوید «فوکو برای مدتی به آمریکا رفت و در ایالت سانفرانسیسکو که مرکز **هیپی‌گری** و **کلوب‌های شبانه** به‌ویژه **همجنس‌بازی** بود، ساکن شد و در این کلوب‌ها به خوش‌باشی‌های بی‌نهایتِ شبانه پرداخت و بنابه نظر برخی آگاهانه به عده‌ی زیادی ویروس ایدز را منتقل کرده است.»(۳۵) بدیهی است که آن‌چه در اینجا درباره‌ی فوکو گزارش شده است، به بحث «گسست شناخت‌شناسانه»‌ی آلتوسر کوچک‌ترین ارتباطی ندارد. اینجا، تداعیِ جنایت، با متفکرین این حوزه کافی نیست، بلکه انتظاری که گوینده از همجواریِ این اندیشمندان با «فساد اخلاقی» نیز دارد، به تداعیِ جنون و جنایت افزوده شده است.

ب– بداهت غیرعقلایی بودن مارکسیسم و سوسیالیسم. طباطبایی همصدا با همه‌ی بلندگوهای ایدئولوژی بورژوازی، هرگز از تکرار این نکته خسته نمی‌شود که بر **سوسیالیستی بودن** جوامع نوع شوروی، از «اتحاد شوروی» تا چین، کامبوج و غیره

تأکید کند. هنر طباطبایی تنها در وصل کردن مارکس و مارکسیسم و ادعاهایی که به او و آن منتسب می‌شوند، به فجیع‌ترین رویدادهای جوامعی که خود را سوسیالیستی می‌نامیده‌اند یا می‌نامند، نیست، بلکه سرهم کردن به‌اصطلاح استدلال‌هایی است که در چند جمله بداهت غیرعقلایی بودن و بنابراین بلاهت نهفته در آن‌ها را آشکار می‌کند. او البته «نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری برای پیشرفت به جامعه‌ای با پیچیدگی‌های بیشتر» را قابل‌درک می‌داند، اما از نظر او «بازگشت به کمون اولیه جای شگفتی دارد.» خواسته‌ی مارکس برای بازگشت به کمون اولیه، یعنی زندگی عصر حجر، حتی در «برخی جاها» به مورد اجرا هم گذاشته شده است. مثلاً در «انقلاب فرهنگی چین» که» **مفاد جمله‌ی مارکس** و کوشش برای از میان بردن تقسیم کار عملاً اجرا شده است.» بدتر از آن، «در کامبوج... برای از بین بردن تقسیم کار یک‌سوم جمعیت کامبوج قتل عام شد **.این سخن مارکس به‌هر حال به هیچ وجه قابل فهم و دفاع نیست.**» ۳۶ جای دیگر، طباطبایی مدعی می‌شود که از نظر مارکس «کمونیسم **به طور تجربی**، در **یک عمل ناگهانی** و همزمان در میان همه‌ی اقوام یا ملت‌ها عملی خواهد شد.»(همان‌جا) کدام مغز علیلی می‌تواند مدعی تحقق کمونیسم، به‌طور تجربی در یک عمل ناگهانی باشد؟ مارکس؛ و کدام دیوانه‌ای با ارزنی خرد و دانش می‌تواند چنین ادعایی را بپذیرد؟ هیچ‌کس. دروغ باید آن‌قدر بزرگ و اغراق‌آمیز باشد، که کسی در محتوای صدقش شک نکند.

ادعاهای طباطبایی درباره‌ی انقلاب روسیه و تاریخ شوروی، «نظریه‌ی امپریالیسم»، «نظریه‌های توطئه و انواع امپریالیسم»، «پارانویا در میان سردمداران کشورهای سوسیالیستی»، «زمینه‌های انقلاب فرهنگی چین»، قابلیت «بازتولید عامل ایدئولوژی» و ده‌ها موضوع دیگر از این دست، آن‌قدر بی‌پایه، مضحک و شگفت‌انگیزند که اشاره به همه‌ی آنها، برای شناخت سازوکار نهاد طباطبایی ضرورتی ندارد و تنها به اطاله‌ی کلام می‌انجامد. آن‌ها که مایلند و نمی‌دانند، می‌توانند به این گفتارها رجوع کنند. عناصر ساحتِ تبلیغ و غوغا را می‌توان در همه‌ی گفتارها و نوشته‌های طباطبایی درباره‌ی مارکس، مارکسیسم و سوسیالیسم یافت. ویژگی نوشته‌های اخیر طباطبایی در «مهرنامه» و «فرهنگ امروز» شاید این است که خواسته است نشان بدهد که در صورت ضرورت موبدِ فرهمند شخصاً می‌تواند زبان کریه دشنام و ناسزا را اختیار کند و «به نام و به ننگ»، هم‌آواز با سخنگویان هارترین ایدئولوژی بورژوایی، در یک نفس «بلشویسم، نازیسم و ناسیونال ـ سوسیالیسم» را کنار هم بگذارد، از «پیوند نامبارک توده‌ای ـ فدایی» حرف بزند که اگر «کشور شوراها» برجا بود می‌توانستند «ایران را دودستی تقدیم رفقای شوروی» کنند (مهرنامه) و آن‌چه از آستانه‌ی کمونیسم ماند را «مافیای روسی و روسپیانی» بداند که «بوی گند آنان از همه جای اروپا به مشام برسد»؛ و همه‌ی این‌ها را بگوید، بی‌هیچ شرم و آزرمی. لگام گسیختگی زبان و اندیشه در این دو نوشته تا آن‌جاست که حتی دقت و مراقبتی که طباطبایی در بذله‌ها و نیش و کنایه‌ها داشت، از دست رفته‌اند. او در مقاله‌ی «فرهنگ امروز» مخاطبش را برحذر می‌دارد از این‌که «دستی هم در لانه‌ی زنبور منطق هگل» بکند، چراکه در آن‌جا «شاید پلنگ خفته باشد». پلنگ، در لانه‌ی زنبور؟ شاید از ترس پلنگ است که طباطبایی جرأت دست کردن در لانه‌ی زنبورِ مارکس و نقد اقتصاد سیاسی را ندارد!

سخن پایانی

با آنچه اخیراً از طباطبایی و درباره‌ی او خواندم و با بازخوانی آن‌چه پیشتر خوانده بودم، می‌توانم با کمال میل با او هم‌آوا شوم که «ضرورتی ندارد که همگان همه چیز را بدانند و البته اجباری به دانستن نیست. اما زمانی تصوری از اسفل‌السافلینِ این ندانستن را پیدا می‌کنیم که بدانیم کسانی ایدئولوژی در این جهل مرکب می‌آمیزند و **داستان‌ها می‌بافند**».

قابل تصور و قابل انتظار نیست که این گزارش کوتاه، انگیزه‌ای برای بازاندیشی تندیسِ زنده‌ی مؤبد فرهمند یا مغان و مغبچه‌گان او باشد. اما امیدوارم این نوشته شوقی در استادان توانای فلسفه و به‌ویژه جوانان پژوهشگر در حوزه‌های فلسفه، علوم اجتماعی و تاریخ برانگیزد تا پا در راه نقد این نهاد پوشالی بگذارند.

کارگران، روشنفکران انقلابی، تهیدستان، جوانان، زحمتکشان و همه‌ی آنها که زیر بار گران این روزگارِ سلطه و خفقان و استثمار، استخوان‌هایشان خرد می‌شود، اگر غم نان و کولبری و کارتن‌خوابی و عضو فروشی مجال نفسْ کشیدنی بدهد، و همه‌ی آوارگان و پناهندگانی که با پوزه‌ی عبوس و چنگ و دندانِ عفریتِ نژادپرستی و بیگانه‌ستیزی روبرویند، اگر لحظه‌ای امان شادی بیابند، می‌توانند همچون «صیادان بندر کاپری» با «خنده‌ای بی‌ریا و دلکش» بدانند که نهاد طباطبایی «از تبار آنان» نیست و به «اردوگاه آنان» تعلق ندارد.

یادداشت‌ها

۱. سید جواد طباطبایی؛ در: مقدمه بر: لویی آلتوسر؛« لنین و فلسفه و سه مقاله‌ی دیگر» ترجمه: جواد طباطبایی، اردیبهشت ۱۳۵۸، ص «ت». (گفتاورد آغاز این نوشته از آلتوسر، از مقاله‌ی «لنین و فلسفه» در همین منبع است.)

۲. سید جواد طباطبایی؛ خواجه نظام‌الملک، انتشارات طرح نو، تهران ۱۳۷۵، ص ۵۱.

۳. طباطبایی «لیبرالیسم» را دفاع ایدئولوژیک از واقعیت نظام‌های اقتصادی کشورهایی مثل ژاپن، تایوان، مالزی، سنگاپور، کشورهایی اروپای مرکزی و غربی و آمریکای شمالی تعریف می‌کند و در ادامه می‌نویسد: «...همچنان‌که ناسیونالیسم ایدئولوژی دفاع از واقعیت یک ملت است، که در ایران، واقعیت آن بسیار قدیمی و ایدئولوژی آن بسیار متأخر است. (مقاله «از میهن باید دفاع...»؛ در: «مهرنامه»).

۴. »از میهن باید دفاع...»، در: مهرنامه

۵. از درسگفتارهای دکتر جواد طباطبایی زیر عنوان «تفسیر پدیدارشناسی روح هگل»، به تقریر مصطفی نصیری، جلسه‌ی سوم، بخش نخست. این درسگفتارها و درسگفتارهای دیگری که در ادامه من به آنها ارجاع داده‌ام، متن پیاده شده‌ی نوارهای طباطبایی هستند که مجموعه‌ی آنها در تارنمای «بنیاد داریوش همایون» زیر عنوان »درسگفتارهای دکتر جواد طباطبایی «انتشار یافته‌اند و منبع ارجاعات ما هم همان جاست. بخشی از این درسگفتارها را می‌توان روی تارنماهای دیگر نیز به‌طور پراکنده پیدا کرد. بدیهی است که این متن‌ها می‌توانند دارای اشتباهات

تایپی باشند و اگر منابع موثق و مطلعی چنین مواردی را در گفتاوردهای ما بیابند و آنها را به ما تذکر بدهند، مایه‌ی سپاسگزاری بسیار خواهد بود.

٦. درسگفتار آلتوسر، جلسه‌ی نهم.

٧. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش نخست.

٨. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش دوم.

٩. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی سوم، بخش نخست.

١٠. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش دوم.

١١. همان‌جا.

١٢. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش چهارم.

١٣. روح‌الله اسلامی؛ «طباطبایی؛ فیلسوف سیاسی ایرانشهر»، در: جشن نامه جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ١٣٩۵. ص ٢۴٧.

١٤. مصطفی نصیری؛ «طباطبایی؛ نظریه‌پردازی درباره‌ی مسئله ایران»، در: جشن نامه جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ١٣٩۵. ص ٢۶١.

١٥. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی نخست، بخش سوم.

١٦. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش سوم.

١٧. در: تارنمای پروبلماتیکا .توضیح پروبلماتیکا: « متن تلخیص شده‌ای از این مقاله در شماره دی‌ماه ١٣٩۴ ماهنامه‌ی «اطلاعات حکمت و معرفت» (ویژه‌نامه‌ی ما و هگل ٣) انتشار یافته است. بنا به نظر نگارنده، اکنون متن کامل‌تر آن در سایت پروبلماتیکا منتشر می‌شود«.

١٨. درسگفتار «نظریه‌ی دولت به‌عنوان مدخل به اندیشه مارکس»، جلسه‌ی نخست.

١٩. جواد طباطبایی؛ «بحثی درباره «روح» در فلسفه هگل»، در: مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ١٣٩۵. ص ١۵٣.

٢٠. جواد طباطبایی؛ «بحثی درباره «روح» در فلسفه هگل»، در: مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ١٣٩۵. ص ١۵٣.

۲۱. جواد طباطبایی؛ «سه روایت فلسفه سیاسی هگل (بخش اول)»، در: مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ۱۳۹۵. صص ۱۷۳.

۲۲. جواد طباطبایی؛ «سه روایت فلسفه سیاسی هگل (بخش دوم)»، در: مجموعه مقالات جواد طباطبایی فیلسوف سیاست (حامد زارع، سرویراستار)، نشر فلات، تهران ۱۳۹۵. صص ۱۹۶. طباطبایی می‌نویسد: «پس بر مبنای دیانتی «ناقص» سیاستی ناقص می‌توان داشت و سیاست ناقص نیز دلیلی است بر نقصان دیانت. برعکس، دیانت کامل آن است که در درون آن همه‌ی اموری که در حوزه‌ی روح قرار می‌گیرد، بنیادی مشترک داشته باشد.» (همان‌جا)

۲۳. منبع ۲۲، ص ۱۶۲.

۲٤. درسگفتار «نظریه‌ی دولت به‌عنوان مدخل به اندیشه مارکس»، جلسه‌ی نخست.

۲٥. منبع ۲۲، ص ۱۸۲.

۲٦. درسگفتار «تفسیر پدیدارشناسی...»، جلسه‌ی دوم، بخش چهارم. نمونه‌ای از این «هگل‌بازی‌ها» را می‌توان از جمله نزد نصیری دید. او با گوشه چشمی به «فلسفه حق» هگل می‌نویسد: «این که «شاهنشاه» در ایران مظهر «وحدت» شمرده می‌شد، به این دلیل بود که کثرت «من» های ایرانی، در حوزه‌ی فرمانروایی او، که همان «شهر» بود، به وحدت «ما» تبدیل می‌شد. «شاهنشاه» یا «شاه شاهان» ایران کسی بود که بر «شهر ایران» یا «ایرانشهر» فرمان می‌راند، و «شهر ایران»، مکان «مقدسی» بود که مردمان مختلف در آن لباس «واحد» ایرانی بر تن می‌کردند.» (منبع ۱۴، ص. ۲۶۶).

۲۷. منبع ۱۹، ص ۱۶۰.

۲۸. درسگفتار «نظریه‌ی دولت به‌عنوان مدخل به اندیشه مارکس»، جلسه‌ی پنجم، بخش نخست.

۲۹. همان‌جا

۳۰. منبع ۲۹.

۳۱. درسگفتار «نظریه‌ی دولت به‌عنوان مدخل به اندیشه مارکس»، جلسه‌ی ششم، بخش نخست.

۳۲. درسگفتار «مفهوم ماتریالیسم«، جلسه‌ی هشتم، بخش اول.

۳۳. درسگفتار «آلتوسر»، جلسه‌ی نهم، بخش نخست.

۳٤. منبع ۳۴.

نظام ایرانشهری و یکی دیگر از مشکلات -رادیو زمانه – علی شیرازی ۲۰ دی ۱۳۹۵

علی شیرازی – این نوشته متن سخنرانی من در جلسه‌ای است که به منظور بررسی نظریات جواد طباطبائی در کتاب «دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران» در حضور او در برلین برگزار شد .

نوشته زیر متن سخنرانی من در جلسه‌ای است که روز هجدهم ژانویه ۲۰۰۳ به منظور بررسی نظریات آقای جواد طباطبائی در کتاب «دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران» در حضور ایشان در شهر برلین برگزار شد. نامبرده در سخنانی که در آبان ماه سال ۱۳۹۴ ایراد کرد گفت که در چاپ جدید این کتاب و کتاب «زوال اندیشه سیاسی» توضیحات بیشتری درباره «اندیشه ایرانشهری» داده است. صحیح تر این بود که توضیحات جدید ایشان در این نوشته ملحوظ می‌شد. ولی من نه دسترسی به آن‌ها را دارم و نه قصد نوشتن مقاله‌ای جدید در این باره را. این که من با وجود این با انتشار این نوشته در وب سایت «زمانه» موافقت کرده ام به سبب پرسشی بود که اندیشمند گرامی، آقای نیکفر از من کردند. این پرسش که نظر من درباره «اندیشه ایرانشهری» آقای طباطبائی چیست؟ من در پاسخ این نوشته را برای ایشان فرستادم.ایشان آن را مطالعه کرد و انتشار آن را با وجود نقصی که ممکن است به علت به‌روز نبودن در آن باشد به من توصیه نمود. حالا این شما و این نوشته.

موضوع صحبت من محدود به دو فقره از مشکلاتی می‌شود که من در کتاب پیدا کرده‌ام. از قضا این دو به مسائلی مربوط می‌شوند که در کتاب، آن طور که باید، مورد توجه قرار نگرفته‌اند. یکی از این دو مشکل حاصل فرضی است که فکر می‌کنم فرض نظریهٔ انحطاط مورد توجه طباطبائی هم باشد. منظورم فرض وجود یک وضعیت شکوفایی در آغاز تاریخ مورد نظر کتاب است، وضعیتی که روند انحطاط با بی اعتنایی به ضروریات آن وضعیت شروع می‌شود و تا امروز ادامه می‌یابد. این وضعیت مفروض باید از دو عنصر تشکیل و ترکیب شده باشد: یکی عنصر اندیشگی یا آن چنان نظامی از اندیشه‌ها که موجب شکوفایی می‌شوند؛ و دیگر عنصر عینی (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی)ای که بر اساس آن اندیشه به وجود آمده است.

بنا بر این فرض، که فرض نظریهٔ انحطاط در کتاب نیز هست، انتظار می‌رفت که کتاب با فصلی در بارهٔ این وضعیت و مؤلفه‌های آن شروع می‌شد، یا دست کم فصلی جداگانه را به آن اختصاص می‌داد، تا خواننده، هم با تصور طباطبائی از آنچه با انحطاط از دست رفته است آشنا بشود، و هم از ابتداء به معیار هایی آگاهی بیابد که طباطبائی برای تمییز انحطاط از شکوفایی به کار می‌بندد. اما نویسنده این کار را نه تنها در یک فصل جداگانه انجام نمی‌دهد، بلکه آنچه را نیز، به طور پراکنده، در فصول مختلف کتاب در این باره اظهار می‌کند نا کافی و نا رسا باقی می‌گذارد. نتیجه آن می‌شود که جوینده خود را ناچار می‌بیند برای تکمیل اظهارات طباطبائی در بارهٔ وضعیت شکوفایی به کتابهای دیگر او رجوع کند، تا شاید از آنها آنچه را که لازم است به دست آورد. این کاری است که من، تا آنجا که فرصت بوده است، با رجوع به سه کتاب دیگر طباطبائی (درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران ۱۳۶۷ (۱) زوال اندیشه سیاسی در ایران ۱۳۷۳ (۲)، ابن خلدون وعلوم اجتماعی ۱۳۷۳ (۳) وخواجه نظام الملک ۱۳۷۵ (۴) انجام داده ام.[۱]

[۱] اعداد داخل پرانتز شاخص منابع در نقل قولها ست. عدد ۵ شاخص کتاب دیباچه ای بر نظریهٔ انحطاط ایران است.

اندیشهٔ ایرانشهری

عنصر اندیشگی در وضعیت شکوفایی مورد نظر کتاب «اندیشهٔ ایرانشهری» و یا «اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری» [1]نام دارد. این اندیشه گویا در ابتدای تشکیل پادشاهی هخامنشیان به صورت پرداخته وجود داشته و شکل و محتوی حکومت در این دوران را تعیین می‌کرده است. بیشترین اطلاعات در بارهٔ استنباط طباطبائی از این اندیشه را می‌توان از کتاب او در بارهٔ خواجه نظام الملک کسب کرد، جایی که او دو فصل را به شرح این اندیشه اختصاص داده است. طباطبائی خود برای پردازش این اندیشه اتکاء به منابعی متفاوت می‌کند. اوستا، سنگ‌نبشته‌های هخامنشی، مکتوبات و منقولات بازمانده از عصر ساسانیان، شاهنامهٔ فردوسی، سیاست‌نامه‌های دوران اسلامی، مآخذ یونانی و مطالعات علمی و فلسفی اروپاییان اهم آنها را تشکیل می‌دهند. ویژگی‌های اساسی اندیشه سیاسی ایرانشهری، آن طور که مورد نظر طباطبائی است را می‌توان با نقل مستقیم و غیر مستقیم از کتاب‌های او به صورت زیر خلاصه کرد:

اندیشه سیاسی ایرانشهری نظریهٔ «شاهی آرمانی» است. «نظریهٔ شاهی آرمانی [...] بنیادی ترین عنصر اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری است» (۴: ۱۲۳، ۱۳۱ و). «شاه آرمانی در کانون اندیشهٔ تاریخی و سیاسی ایرانشهری قرار» دارد (۵: ۲۸۷). شاخص ترین صفت شاه آرمانی یا علت اصلی موقعیت ممتاز او در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری نسبت او با یزدان و دین است. او دارای فرّه ایزدی است. «فرّه» در یک جا تنها «یکی از بنیادی ترین مفاهیم اندیشهٔ ایرانشهری (۴: ۱۴۱)، و در جای دیگر «مفهوم بنیادین اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری» است (۴: ۱۳۲). طباطبائی مفهوم فرّه را تعریف نمی‌کند، ولی از آنچه او با استناد به منابع مختلف در توصیف آن متذکر می‌شود می‌توان پی به استنباط او از این مفهوم برد. به این معنا فرّه لطفی یزدانی بر شاه آرمانی است که شامل بر جمیع صفات نیکوی شاه، حقوق و اختیارات فرمانروایی او بر جهان می‌شود: خردمندی، دانشمندی، تیز هوشی، تدبیر، کارآمدی، دادگری، برتری بر سایر آفریدگان، زبر دستی، پرهیز کاری، چالاکی، بی باکی، بزرگ منشی، پهلوانی و حتا زیبایی از جمله این صفات‌اند. به قول شهاب الدین سهروردی فره نوری است که «معطی تأئید است» و نفس و بدن را روشن می‌کند (۴:۱۴۴) فرّه ایزدی موجد کاردانی شاهنشاه و ضامن پیروزی او بر دشمنان اوست. فرّه گاه حتا پیش از تولد بر دارندهٔ او اعطاء می‌شود و حق فرمانروایی را به نام او مسجل می‌سازد [2].

در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری شاه برگزیدهٔ خدا، خلیفه و ظلّ اوست (۵: ۲۱۷؛ ۴: ۱۲۴، ۱۲۷؛ ۱: ۴۶). او «مظهر و مُظهر صفات لطف و قهر خداوندی (۴: ۱۶۸)، خادم و پاسدار دین (۴: ۱۶۹؛ ۱: ۴۶) و دین آگاه است (۱: ۵۸). او خدای روی زمین است (۴: ۱۶۶). او هم شاه است و هم موبد (۴: ۱۴۱). در این اندیشه دین شالودهٔ نظام شاهی (۴: ۱۶۹) و شاه مجری خواست خداوند است (۴: ۱۵۶). او «عین شریعت یا قانون است» (۴: ۱۵۵، ۱۶۸). در این اندیشه پادشاهی و دین توامان‌اند (۵: ۳۹۰؛ ۴: ۱۶۹). شاه آرمانی در اندیشه سیاسی ایرانشهری دادگر است. دادگری «نخستین صفت چنین پادشاهی» است (۱: ۴۷). او رعیت پرور و منشاء آبادانی است. آبادانی از اوست (۴: ۱۶۳). از دادگری و خوبی او جهان چون بهشتی آراسته می‌شود و خاک ایران همه

---

[1] با این که کتاب تقاوت این دو را روشن نمی کند می توان فرض کرد که در نظر نویسنده اندیشهٔ ایرانشهری عام بر وجه سیاسی آن است.

[2] برای مشخصات بیشتر رجوع کنید به کتاب ۴: ۱۳۰ وو، یا به ۱: ۴۸ وو.

به صورت عنبر و زر در می‌آید (۴: ۱۴۰). در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری «دگرگونی‌های جهان تابعی از دگرگونی سرشت شاهی است» (۱: ۵۱)، «دگرگونی‌های سیاسی و حوادث تاریخی با توجه به تحولات شاه آرمانی قابل توضیح» است (۵: ۲۸۷). از برکت وجود چنین پادشاهی است که خوراک و آشام فاسد نمی‌شوند، جانوران و مردمان هر دو فنا ناپذیر و آب‌ها و گیاه‌ها هر دو خشک نشدنی می‌شوند. دروغ و رشک و پیری و مرگ رخت از جهان بر می‌بندند .(۱ :۴۸)
در اندیشه سیاسی ایرانشهری فرمانروایی بر حسب قانون انجام می‌گیرد. قانون «همان خواست خداست» که توسط برگزیدهٔ او، شاهنشاه، به اجرا در می‌آید. این قانون «قرینهٔ قانون و نظم کیهانی گیهان شناخت ایرانیان باستان» است، و «نه ارادهٔ پادشاه». این نظم عین راستی rta است که در مقابل دروغ drauga قرار می‌گیرد. دروغ عین بی نظمی و آشوب و نافرمانی است (۴: ۱۵۵ وو). نظم کیهانی اندیشهٔ ایرانشهری نظمی کهن و پاینده است که در آن جای هر کس و هر چیز معین شده است و انحراف از آن جایز نیست. انحراف عین دروغ است (۱: ۶۸ وو). در اندیشه سیاسی ایرانشهری ملک و رعیت همه از آن پادشاه است. «رعیت رمه و پادشاه شبان رعیت است» (۱: ۶۱ و). رعیت از شاه «اطاعت» می‌کند و به کار خویش مشغول می‌شود. رعیتی که «حق نعمت» نشناسد، و پای از اندازهٔ خود بیرون نهد سزاوار خطاب و مالش می‌شود (۴ :۱۶۵).

نظام سیاسی ایرانشهری

اندیشه سیاسی ایرانشهری، به نظر طباطبائی، اندیشهٔ محض نیست، بلکه تحقق عینی نیز پیدا کرده است. زمان عینیت یافتن آن، از پیشدادیان و کیانیان که بگذریم (۱: ۴۸)، ایران باستان، به ویژه ایران عصر هخامنشیان بوده است (۱: ۳۹، ۴۴). عصر هخامنشیان همان عصر وضعیت شکوفایی است. پارتیان، از نظر اندیشهٔ سیاسی و نظام حکومتی، گویا[۱] خود را ادامهٔ دهندهٔ دوره هخامنشی می‌دانستند (۴: ۷۹)، ولی حکومت ساسانیان، از آنجا که دچار یک «انحطاط جزئی» شد، (۵: ۴۹۵و) نمایندهٔ کاملی برای تحقق اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری نبود. آنچه طباطبائی در شرح وضعیت ایران در عصر هخامنشیان می‌نویسد محدود به حوزهٔ سیاست است. این خود یکی از کاستی‌های کتاب است که موضوع تذکر در بخش بعدی این گفتار خواهد بود. ولی نوشتهٔ او، در هر حال، به ما کمک می‌کند تا، در ضمن، اطلاعات بیشتری از تصور او از اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری به دست آوریم. خلاصه اش به این صورت است:

نظام حکومتی در این عصر نظام شاهنشاهی، یا نظام «دولت دولت‌ها» بود. شاهنشاه خود را صاحب فرّه ایزدی می‌دانست (۴: ۱۳۵ وو). قدرت او به قول بنونیست، که مورد قبول طباطبائی نیز هست، مطلق بود، ولی خود کامه، به آن معنا که ویتفوگل عنوان کرده است، نبود (۵: ۱۳۹ وو).[۲] دو عامل قدرت او را محدود می‌کردند: یکی قدرت «بزرگان و اعیان» بود و دیگری

[۱] احتیاط از خود طباطبائی است، ولی باعباراتی دیگر.

[۲] این نظر را طباطبائی از هِرن اشمیت نقل می کند، ولی به لحن تائیدی.

نهاد وزارت (۵ :۱۷۳) .[۱]طباطبائی گزنفون را شاهد می‌آورد برای این که در پارس هخامنشی تصمیمات مهم را شورایی از ریش سفیدان می‌گرفت و پادشاه تابع رایزنی‌های آن شورا بود (۵: ۱۷۷و). در این نظام وزیر گاه عامل اصلی در اعمال قدرت بود. او مایهٔ تداوم اجتماعی، سیاسی و فرهنگی ایران زمین (۵: ۲۰۵)، «نمایندهٔ فرزانگی کهن ایرانی» (۵: ۲۱۷) و «تجسم مصالح "ملی"» بود (۵: ۶۶). او مرشد و شاه مرید او بود (۵: ۲۱۷). فرمانروایی در این عصر، بر خلاف آنچه در قلمرو مادها رواج داشت، خود کامه نبود، بلکه بر اساس قانون انجام می‌گرفت. به روایت گزنفون، و تصدیق طباطبائی، در پارس دادگری را برابری حقوق می‌دانستند. قدرت را قانون محدود می‌کرد و نه هوس (۵ :۱۷۷).

یکی دیگر از شاخص‌های نظم شاهنشاهانه در این عصر جمع بین وحدت و کثرت در کشور داری بود. هخامنشیان در «دوران شکوهمند» خود پایه‌های استوار «وحدت ملی» را فراهم آوردند (۱: ۳۹). در نظام شاهنشاهی ایران زمین، یا ایران بزرگ، کشوری با اقوام گوناگون بود که در آن، از دیدگاه تاریخی و سیاسی، «برابر اصول اندیشهٔ ایرانشهری، ,شخص, شاه ,خدای بر روی زمین,، سبب ساز وحدت، در عین کثرت اقوام بود» (۵: ۱۱۵). به قول موریس دو ورژه، و به تصدیق طباطبائی، شاهنشاهی ایرانیان شیوهٔ فرمانروایی بر سرزمین گسترده‌ای با اقوامی با زبان و آداب و رسوم گوناگون بود که به تدریج با حفظ تنوع و کثرت خود ملت nation را تشکیل دادند. طباطبائی تأکید می‌کند که «در این وحدت "ملی" [...] "شاهنشاهی" به عنوان "نهادی" عمل می‌کرد که وظیفهٔ آن ایجاد وحدتی پایدار، تأمین مصالح همهٔ اقوام با حفظ خود گردانی آنها بود» (۵: ۱۴۳). وحدت، در عین کثرت، متضمن قبول و رعایت باورها و آئین‌های دینی اقوام تابع شاهنشاهی نیز بود. کوروش بزرگ «دین و آئین همهٔ ساکنان سرزمین خود را به رسمیت می‌شناخت» (۵: ۴۶۳). این رفتار گویا خاص او نبود، زیرا به قول طباطبائی «رفتار پادشاهان هخامنشی حتا در قلمرو دیانت توأم با برابری بود» (۵ :۱۴۳).

رواداری دینی روشی بود که پادشاهان هخامنشی در شیوهٔ فرمانروایی خود مرعی می‌داشتند. رعیت پروری، دادگری، سعی در آبادان کردن ایران زمین و رواداری از جمله موئلفه‌های توجه شاهان در نظام ایرانشهری به تأمین مصالح عمومی بود. خواجه نظام الملک از «مصالح جهان و آرام بندگان» سخن می‌گوید که تأمین آن را ایزد تعالی به پادشاه برگزیدهٔ خود باز بسته بود (۴: ۴۷). حکومت منطبق بر اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری ویژگی‌های دیگری هم نیز داشت. آز جمله آنها توجه به آموزش و پرورش ولیعهد و آماده ساختن او برای ادارهٔ ایرانشهرانهٔ کشور پس از جلوس به تخت سلطنت بود (۵: ۱۷۹، ۱۸۵). داشتن ارتشی بزرگ و قادر به دفاع از ایران زمین (۴: ۴۸)، سپردن کار به کاردانان و سرکوب شورشیان دروغپرداز، حتا به قیمت «سفک دماء» به آن نحو که انوشیروان در امر مزدکیان اعمال کرد، نیز بخشی از این ویژگی‌ها را تشکیل می‌دادند (۴ :۱۶۶).

[۱] مشکلی که در رابطه با وزارت وجود دارد این است که این نهاد «به ویزه در دوره شاهنشاهی ساسانیان» پیدا شده بود (۴: ۹۰) یا تنها در آن دوره(۴: ۹۴). در حالی که، به قول نویسنده، نظام سیاسی ایرانشهری در این دوره دچار «انحطاط جزئی» شده بود

سنجش اندیشه و نظام سیاسی ایرانشهری

نخستین پرسشی که در سنجش رویکرد طباطبائی به این اندیشه و نظام به ذهن من خطور کرده است این است: چگونه کسی که می‌خواهد از دیدگاه اندیشهٔ تجدد به نقد فرآیند زوال اندیشه و انحطاط عمومی در جامعه ایرانی بپردازد[1] اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و وضعیت تاریخی هماهنگ با آن را نه تنها از دایرهٔ نقد خارج می‌کند، بلکه طرح آن اندیشه و وضعیت را با چنان عباراتی ترسیم می‌کند که گوئی سخن از فضیلت‌هایی می‌گوید که زوال و انحطاط تنها با ترک آن‌ها آغاز شده است؟ این در حالی است که چه در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری و چه در وضعیت تاریخی هماهنگ با آن همهٔ نشانه‌های حضور و مقدمات گذار به استبداد زوال آور و انحطاط خیز فراهم بودند.

اول این که اندیشه سیاسی ایرانشهری، اندیشهٔ آمیزش کامل دین و حکومت است. دیدیم که در این اندیشه شاه مظهر، مُظهر، برگزیده و سایهٔ خدا است. بنابر این آنچه او اراده می‌کند و فرمان می‌دهد ارادهٔ و فرمان خداست؛ اطاعت از آن واجب و سرپیچی از آن مستحق مکافات است. گفتن این که فرمانروایی او مشروط به قانونی است که ابتناء بر نظام گیهان شناخت ایرانیان باستان یا «خواست خدا» دارد، تخفیفی در مطلقیت رأی او از این رو وارد نمی‌کند که او در این نظام تعیین کنندهٔ محتوای آن قانون، آن نظم و آن خواست است. او تعیین کننده است، زیرا خدا به واسطهٔ او خواست خود را ابراز می‌کند و با این عمل به او این امکان را می‌دهد که مانند همهٔ نظام‌های دین سالار، خواست خود را به نام خواست خدا به مردم ابلاغ و بر آنها تحمیل کند. دیدیم که به قول طباطبائی در این اندیشه شاه «عین شریعت یا قانون» است. بنابر این مردم در تعیین محتوا و شکل آن هیچ نقشی ندارند.

ثانیاً در این اندیشه شاه به سبب فرّهی که نصیب اوست از آن چنان مقامی در جامعه برخوردار است که دیگر هیچ کس را حتا در عرصهٔ زیبایی صورت و پهلوانی تن توان برابری با او نیست، برابری ای که بتواند مایهٔ حضور او، دست کم در میدان دلربایی و زور آزمایی بشود. شاه در همهٔ عرصه‌های حیات برتر و زبردست است و دیگران زیردست اویند. فرّهمندی او نافی برابری است حتا اگر ضامن دادگری و تمایل او به آبادانی باشد. از چنین اندیشه‌ای جز انحصار قدرت بر نمی‌خیزد که این خود مناسب ترین زمینهٔ پرورش خودکامگی است.

ما می‌توانیم اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری را طرحی آرمانی بخوانیم، طرح «شاهی آرمانی»، آن طور که طباطبائی تعبیر می‌کند. در این صورت شاه آرمانی به سبب فرّهمندی خود آن چنان نیک سرشت، نیک اندیش و نیکو کردار است که هیچ هوس خودکامگی نمی‌کند و به دنبال استبداد رأی نمی‌رود. نیکی او اسباب مشروعیت قدرت اوست. دین و قانون نیز همه در مطابقت با صلاح و فلاح رعایا هستند. البته در این حالت هم، مطابق اندیشهٔ ایرانشهری، نسبت شاه با مردم هنوز نسبت فرمانده و فرمانبر می‌ماند. رعیت موضوع فرمانروایی و اقتدار شاه است و نه آن شهروندی که مشروعیت قدرت شاه از ارادهٔ آگاه او سرچشمه می‌گیرد.

---

[1] دیدگاه ما اندیشهٔ تجدد است، زیرا خروج از وضعیت بحران و بن بست، در شرایط امتناع جز از مجرای تغییر موضعی اساسی در دیگاه امکان پذیر نمی تواند باشد» (۳ :۷)

در هر حال طرح آرمانی طباطبائی طرحی نیست که تنها در عالم اندیشه جای داشته باشد. او آن را معیار داوری قرار می‌دهد و دوری و نزدیکی اندیشه‌ها و حکومت‌ها در طول تاریخ ایران را سبب زوال یا شکوفایی در این دو حوزهٔ سنجش می‌شمرد. بنابر این او انتظار تحقق این طرح آرمانی در تاریخ را دارد. همان طور که دیدیم او این انتظار را در عصر هخامنشیان بر آورده می‌یابد. به صحت این تشخیص بعداً خواهم پرداخت. نکته‌ای که تذکرش در این جا را لازم می‌دانم مربوط به سرنوشت طرح‌های آرمانی است. آنها به محض ورود به جهان واقعیت‌ها با مشکلی بزرگ رو به رو می‌شوند، مشکل انسانهای واقعی، انسانهایی که از صفات روانی و اخلاقی لازم برای اجرای آن طرح برخوردار نیستند؛ نیکی سیرتشان در بهترین حالت یک امر نسبی است؛ شخصیت‌هایی هستند با آمیزشی متفاوت از خصائل نیک و پلید. از آنجا که تحقق طرح آرمانی باید به دست این انسانها صورت بگیرد حاصلی که به دست می‌آید ضرورتاً آلوده به پلیدی‌های آنها نیز می‌شود. این مشکل همهٔ اتوپی‌ها و طرح‌های آرمانی است، به ویژه آنهایی که مجری خود را در مقام برگزیدگی از جانب خدا می‌نشانند و فرمان اورا به همان اندازه که فرمان خداست واجب الاطاعه می‌شمرند. حال اگر در جهان واقعیت‌ها تصادفاً یا به فرض محال، شاهی هم پیدا بشود، برخوردار از صفات و خصائل آرمانی، به یقین جانشین او دیگر انسانی از نوع عادی آن است. با آمدن او تدبیر و آبادانی و دادگری و رعیت پروری از میان می‌رود و کار به انحطاط می‌کشد.

دیدیم که در اندیشه سیاسی ایرانشهری تحولات تاریخی و حوادث تاریخی تابع احوالات شاه هستند. این رأی تنها در صورت قبول این نکته صاحب معنا می‌شود که شاهان حتا در این اندیشه هم همه از یک جوهر نیستند، همه به یک سان از خصائل لازم برای فرمانروایی آرمانی بهره نمی‌برند. تفاوت هایشان سبب تحولات می‌شود، تفاوت‌ها هم در دوران حیات یک شاه رخ می‌دهند و هم در گذر از شاهی به شاه دیگر. قبول همین نکته برای تحصیل این استنباط کافی است که در خود طرح آرمانی هم احتمال گرایش به زوال مفروض است، همان طور که در حکومت جمشید پیدا شد، زمانی که او روی به خودستایی آورد (۴: ۱۶۱و). طباطبائی خود به اثر انحطاط خیز وابستگی تحولات به احوالات شاه آگاه است، ولی نه در نقد اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، بلکه در نقد نظریهٔ سلطنت مطلقه. مثلاً آنجا که او در گزارش کروسینسکی، در رابطه با حکومت در دومین سدهٔ فرمانروایی صفویان «عناصری از یک نظریه انحاط تاریخی ایران» را مشاهده می‌کند. قرار گرفتن همهٔ نیروها و مناسبات «بر حول محور جاذبهٔ کانون سلطنت» یکی از این عناصر است (۵ :۴۳۵).

محدودیتی که به نظر طباطبائی وجود اعیان و وزیر بر قدرت مطلقهٔ شاه در وضعیت تاریخی ایرانشهری وارد می‌کردند حتا اگر واقعیتی هم می‌داشتند[1] بازهم تغییری در نسبت بین عموم مردم و قدرت حکومتی وارد نمی‌کردند. شرکت اعیان و ریش سفیدان در قدرت در بهترین حالت موجد یک الیگارشی می‌شد. وزیر در مناسب ترین صورت حضور تاریخی خود کسی بود مانند شاه آرمانی. اگر بر حسب تصادف حضوری می‌یافت و فرصتیش دست می‌داد فرزانگی، تدبیر و نیکی سرشتش را اسباب آبادانی و دادگری و وحدت کشوری می‌ساخت، و آن گاه که ناگزیر تن به اجل می‌داد چرخ فرمانروایی رو به زوال می‌رفت.

[1] نظر کارشناسان چه در این مورد و چه در بارهٔ برخی دیگر از استنباطات طباطبائی از اندیشه ایرانشهری و شکل تاریخی آن متفاوت است، ولی من در این جا تنها به مشکلاتی می پردازم که در استنباط طباطبائی از این دو موضوع می یابم.

تحولات حوادث در این مورد نیز وابسته به احوالات وزیر بود و امیال شاهی که دست او را در حکومت یا باز می‌گذاشت و یا بر او غصب سرخ می‌ورزید.

برخی از ویژگی‌هایی که طباطبائی در توصیف وضعیت تاریخی منطبق با اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری مشاهده می‌کند سئوال‌انگیزاند و گاه نقض خود را در همان کتاب دیباچه در می‌یابند. در آن کتاب شاهد خلاف رواداری، به معنی به رسمیت شناختن دین و آئین اقوام تابع شاهنشاهی و خود گردانی فرمانروایان در سرزمین‌های تسخیر شده، قولی از لاماندیف است که طباطبائی با لحن تائیدی از او در پاورقی صفحهٔ ۴۴۳ نقل می‌کند. به نظر لاماندیف رواداری محدود به حکومت کوروش و کمبوجیه بود. هم او می‌نویسد که رواداری مانع از آن نمی‌شد که اگر اقوام تابع شورش می‌کردند ایرانیان معابد آنها را خراب نمی‌کردند. شاهد دیگر قولی از هرن اشمیت در باره امپراطوری هخامنشی است، که طباطبائی به این صورت نقل می‌کند: «پذیرش آئین‌های مصری و بابلی توسط کوروش، کمبوجیه و داریوش بیشتر از آن که امری دینی باشد تدبیری سیاسی بود تا قدرت خود را تا حد ممکن به قدرت‌های مستقر در آن کشورها، مانند [قدرت] کاهنان و پرستشگاه‌ها نزدیک کنند» (۵: ۱۴۳). بنابر این رواداری مشروط به اطاعت، و در بهترین حالت یک تدبیر سیاسی بود، که می‌توانست، در صورت اقتضای قدرت، از برنامهٔ کشور داری حذف شود و جای خود را به خشونت و سرکوب وابگذارد. سئوال دیگری که در این مورد قابل طرح می‌شود این است که رواداری در این عصر، تا چه اندازه ناشی از محدودیت دامنهٔ قبول دین زرتشت حتا در میان هخامنشیان و پارسها بود، تا چه میزان نتیجهٔ آمیزش این دین با آئین‌های پیشین ایرانیان و تا چه مقدار وابسته به فقدان گرایش این دین به اشتمال فراقومی و جهانی بود. دینی که هنوز پذیرش عام نیافته، رسمی نشده، از خلوص برخوردار نیست و دعوی جهان شمولی ندارد گرایشش به تحمیل خود بر دین‌های دیگر نباید چندان باشد. طباطبائی خود در پاورقی صفحهٔ ۴۶۴ کتاب دیباچه، از قول کریستنسن، می‌نویسد که آئین مزدیسنا دیانتی تبلیغی نبود. معنای این گفته آن است که این آئین دعوی نجات تمامی بشریت را نداشت و دیانت‌های دیگر را در کنار خود به آسانی می‌پذیرفت. در جای دیگر در همان کتاب می‌خوانیم که «ایرانیان باستان در یافتی انحصاری از دیانت و فرقهٔ ناجیه نداشتند (۵: ۴۶۷). بعد ها، با تبدیل دین زرتشت به دین رسمی رواداری نیز از بین رفت. این تبدیل در عصر ساسانیان و در اثر رویاروئی با ادیان الهی صورت گرفت (۵: ۴۶۷). کار به آنجا کشید که روحانیان زرتشتی دیگر هیچ دیانتی را در داخل کشور تحمل نمی‌کردند (۵ :۴۶۴).

همان طور که دیدیم در نظر طباطبائی یک ویژگی دیگر وضعیت تاریخی هماهنگ با اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری وحدت ملی بود. او واژهٔ ملی و ملت را گاه بدون گیومه به کار می‌برد و گاه آن را در گیومه می‌گذارد. حالت اخیر بیشتر در کتاب دیباچه به چشم می‌خورد. طباطبائی از روند تشکیل «ملیت ایرانی» در دوران باستان خبر می‌دهد، ملیتی که بر پایهٔ وحدت اقوامی که با زبانهای مختلف سخن می‌گفتند و آداب و رسومشان متفاوت بود به وجود آمد. در نظر او در آن زمان دو عامل موجد این وحدت شدند: یکی از آنها نظام شاهنشاهی بود. هخامنشیان در دوران شکوهمند فرمانروایی خود «پایه‌های استوار وحدت ملی را فراهم آوردند» (۱: ۳۹). وحدت در تنوع و حفظ تعادل میان اقوام اصل نظری بنیادگذاریِ ,شاهنشاهی, در ایران بود. اقوام، در ورای احساس تعلق قومی، آگاهی از وابستگی به ,ملتی, واحد داشتند و این آگاهی از چنان شالودهٔ استواری برخوردار بود

که بر نابسامانی‌ها و گسست‌های گذرا فائق می‌آمد (۵: ۱۵۳). عامل دیگر فرهنگ ایرانی بود. «'ملت'، واحد اقوام گوناگونی که در سر زمین ایران زندگی می‌کردند مشروعیت خود را از فرهنگ ایرانی گرفت» (۵: ۱۵۲). این فرهنگ خاستگاه 'هویت ملی' ایرانی بود (۵: ۱۵۶و). در دوران ساسانیان وحدت سیاسی و ملی ایران زمین پشتوانهٔ آئینی پیدا کرد و کیش زرتشت به آئین یگانهٔ سراسر امپراتوری تبدیل شد (۱: ۴۰). و در دوران اسلامی، یعنی آن زمان که اندیشهٔ ایرانشهری رنگ اندیشهٔ سلطنت مطلقه را به خود گرفت، دیگر تنها این فرهنگ ایرانی بود که در قالب شعر و ادب فارسی «پشتوانهٔ وحدت ایران زمین و تداوم هویت ایرانی را فراهم آورد» (۵: ۱۴۷). در هر حال آگاهی ملی تا آن زمان که گوبینو شهادت بر وجود آن می‌داد ادامه یافت. او در نیمهٔ قرن نوزدهم شاهد «علاقهٔ وافر» ایرانیان به «هویت ملی و تاریخ باستانی خود» بود و می‌دید که چگونه ایرانیان در توضیح هویت خود از مفهوم «ملت ایرانی» استفاده می‌کردند (۵: ۱۵۷وو).

سئوالی که در مورد این وحدت «ملی» مطرح می‌شود از مقایسهٔ آن با واقعیات تاریخی بر می‌خیزد. واقعیتی که مورخان گزارش می‌دهند از به کار بردن جنگ و غلبه برای ایجاد حکومت واحد در امپراتوری هخامنشیان و سلسله‌های مابعد آنها حکایت می‌کند. کوروش تقریباً تمام طول فرمانروایی خود را در میدان جنگ برای کشورگشایی و سرکوب شورش‌هایی که پی در پی در قلمرو فرمانروایی او رخ می‌دادند گذراند. در جنگ با ساگت‌ها بود که او در کنارهٔ خاوری آمودریا کشته شد. داریوش در همان سال اول سلطنت خود بارها ناچار به جنگ برای سرکوب شورشیانی شد که در امپراتوری او، همزمان و یا پی در پی، بر علیه وحدت ناخواسته سربلند می‌کردند. قیام بر ضد وحدت و سرکوب قیام کنندگان جزء ضروری وحدت بود. طباطبائی این واقعیت را می‌شناسد، ولی معلوم نیست به چه دلیل سرکوب شورشیان را اقدامی لازم برای «حفظ تعادل میان اقوام» می‌خواند (۵: ۱۴۳) و نه برای حفظ سلطهٔ شاهنشاهان بر شورشیان. در این رابطه سئوالی هم در بارهٔ مفهوم دروغ در سنگ نبشتهٔ بیستون بر ذهن خطور می‌کند. طباطبائی از این مفهوم شورش علیه نظم و قانون مبتنی بر گیهان‌شناخت ایرانیان را استفاد می‌کند، علیه راستی، که به قول او، عین آن نظم و قانون بود. ولی در خود سنگ‌نبشته واژه دروغ در ارتباط مستقیم با نافرمانی به کار می‌رود، دروغ «کشورهایی که نافرمان شدند، دروغ آنها را نا فرمان کرد.» داریوش هر طور که میل او بود با آنها رفتار کرد (۴: ۱۵۳). نسبت دروغ به آنها از لوازم این سیاست بود.[۱]

واقعیت دیگری که قبول فرض وحدت ملی- با یا بدون گیومه – را مشکل می‌کند فقدان زیرساخت‌های جغرافیائی، قومی و اقتصادی آن در آن عصر است. کثرت اقوام تابع، که هر کدام به زبان دیگری سخن می‌گفتند، خود یک عامل مؤثر در باز داری از ایجاد وحدت بود. وسعت امپراتوری، که از سند تا لیدی و از آمو دریا تا مصر گسترده بود، و فاصله‌های عظیم بین شهرها، کوه‌ها و روستاهای مسکونی اقوام تابع نزدیکی لازم برای تشکیل وحدت بین این اقوام را باز هم مشکل تر می‌کرد. اقتصاد آنها هم، که عمدتاً معیشتی و خود کفا بود، موجب آن چنان مبادلهٔ کالایی ای بین اقوام زیر سلطهٔ شاهنشاهی نمی‌شد که عاملی برای ایجاد وحدت بشود. همهٔ این عوامل تکوین یک فرهنگ واحد بین اقوام تابع را مانع می‌شدند، فرهنگی که

---

[۱] شاهدی برای این که از آن واژه فهم دیگری هم می توان داشت یکی هم ایران شناس آلمانی ویزن هوفر (ص.۵۹) است. او می نویسد «برای داریوش دروغ همهٔ آن چیزهایی بود که با فرمانروایی خداخواسته ومبتنی بر نظام شاهی او مخالفت می کرد، همهٔ شورش ها یا دست اندازی ها. راستی هم برای او در نهایت آن چیزی بود که او آن را راستی می نامید.»
Josef Wiesenhöfer: Das antike Persien. Artemis & Winkler, Zürich – München 1994.

بتواند شالودهٔ وحدت ملی بشود، فرهنگی که بتوان آن را ایرانی خواند. ولی اگر منظور از فرهنگ ایرانی جمع فرهنگ‌های متفاوت اقوام تابع نظام شاهنشاهی باشد، نتیجه چیز دیگری است؛ جمعی است در محاسبه و نه در کیفیت.

طباطبائی همزمان با شهادت بر وجود وحدت ملی در عصر هخامنشیان گاه نیز اشاره‌ای بر تکوین تدریجی آن وحدت می‌کند. به قول او کمال وحدت ملی در حدود سال ۴۰۰ هجری قمری حاصل شد (۵: ۱۵۵). در این زمان آنچه شالودهٔ وحدت ملی را تشکیل می‌داد دیگر تنها شعر و ادب فارسی بود. طباطبائی گاهی عرفان را نیز بر این شالوده می‌افزاید. قبول که در شعر و ادب فارسیِ این زمان آثار آگاهی به ایران، به مثابه سرزمین ایرانیان، به چشم می‌خورد. ولی مگر چند در صد از مردم این سرزمین دسترسی به شعر و ادب داشتند، چند در صدِ حتا فارس زبانها؟ آیا در این حالت می‌توان از شعر و ادب فارسی به مثابهٔ عاملی سخن گفت که ایجاد و حفظ وحدت ملی را کفایت می‌کرد؟ طباطبائی در بحث مربوط به مهاجرت اقوام ترک‌زبان به سر زمین ایران به مشکلی که از این جهت در تداوم فرهنگی ایرانیان پیدا شد اشاره می‌کند. او این واقعه را «وجهی از آغاز انحطاط ایران» می‌خواند (۵: ۴۹۸). جالب است که او در کتاب دیگرش سخن از آن می‌گوید که «وحدت عملی و سر زمینی ایران زمین نخست توسط سلجوقیان امکان پذیر شد»، یعنی پس از آن که خاندان‌ها و سلالهٔ محلی ایرانی تبار «با هجوم مستمر و بی امان که به قلمرو همدیگر کردند» از عهده این کار بر نیامدند (۲: ۱۰۱ و).

همان طور که پیشتر اشاره شد طباطبائی واژهٔ ملی را به خصوص در کتاب دیباچه در گیومه می‌گذارد. یکی از دلایل او برای این کار این است که «"ملت" واحد ایران در مکان و زمانی تکوین پیدا کرده است که تدوین مفهومی برای آن امکان پذیر نبود». ولی به نظر او این «امتناع تدوین مفهوم» سبب فقدان مضمون آن نمی‌شد (۵: ۱۵۵). پس از آنجا که ملت موجود و مفهوم نا موجود بود لازم می‌شد که مفهوم را در گیومه بگذاریم. برای من فهم این تناقض مشکل است. مخصوصاً از این رو که طباطبائی، همان طور که پیش از این دیدیم، در جای دیگر، سخن از آن می‌گوید که مردم ایران به وحدت ملی خود آگاه بودند. سئوالی که در این جا بی پاسخ می‌ماند این است که چگونه آگاهی می‌توانست بدون مفهوم موجود باشد. آیا آگاهی محملی دیگری جز مفهوم برای پیدایش خود دارد؟ آیا می‌توان این مشکل را تنها با گذاردن واژه‌های ملی و ملت در گیومه حل کرد؟ واقعیت آیا آن نیست که این دو واژه در زبان فارسی «دوران گذار» معنایی دینی و مترادف با امی و امت داشتند، و نه ملت و ملی؟ آگاهی اگر وجود داشت، بازتاب نه در مفهوم ملی و ملت، به معنی جدید کلمه، بلکه در مفاهیم مثلاً قوم و قومی منعکس می‌شد. آیا نمی‌توان این را که گوبینو در اوائل سلطنت ناصرالدین شاه شاهد به کار بردن واژهٔ «ملت ایرانی»، به معنای nation فرنگی، توسط هم صحبتان ایرانی خود بوده است، دلیلی آورد برای تغییر معنای واژهٔ بومی ملت در اثر تقلید از غرب، واقعه‌ای که محدود به تنها این یک مورد نبود؟

دیدیم که در نظر طباطبائی یکی از شاخص‌های اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری رعایت مصالح عمومی یا ملی توسط شاهنشاه است. در صفحه ۴۹۴ دیباچه می‌خوانیم که نظام الملک «با تکیه بر اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری دریافتی از مصالح "ملی" پیدا کرده بود». در جایی دیگر از همان کتاب صحبت از آن می‌شود که نهاد وزارت، که خود یکی از عناصر نظام ایرانشهری بود، در دوران اسلامی به مثابهٔ «تجسم مصالح "ملی" عمل می‌کرد و سلطنت را به تأمین و حفظ آن سوق می‌داد» (۶۶). در طرف

دیگر می‌بینیم که تأمین مصالح ملی فضیلتی نبود که محدود به شاهنشاهان ایرانشهری باشد. در صفحهٔ ۱۶۱ دیباچه می‌خوانیم که در «فرمانروایی صفویان، اگر چه "دولت ملی" نبود [...] برخی از "مصالح ملی" تأمین می‌شد». از میان صفویان بیش از همه شاه عباس اول بود که در راستای مصالح "ملی" عمل می‌کرد (۵ :۱۴)[۱] اعراض از عمل کردن بر مبنای اندیشهٔ سنتی که خود ناسازگار با اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری بود، یا تبعیت از غریزهٔ سیاسی کافی بود که او و شاه طهماسب جانب مصالح "ملی" را حفظ کنند (۵: ۱۴، ۲۰۵). در یکجا این «فراست و قریحهٔ شخص» شاه عباس اول است که اتخاذ چنین رویه‌ای را بر او ممکن می‌سازد (۵: ۶۱)، و در جای دیگر پیوند این مصالح با «منافع خصوصی» شاه بر علل توجه او به "مصالح عالی ملی" افزوده می‌شود (۵: ۱۲۴). قریحه، غریزه و فراست شخصی شاه کافی هستند تا دوران سلطنت شاه عباس اول را به یکی از دوران‌های پیشرفت اقتصادی، گسترش قلمروی حکومت، رفاه، رعیت پروری و شکوفایی هنری و صنعتی تبدیل بسازند. طباطبائی در یک جا حتا از یک «نوزایش» فرهنگی در این عصر و سدهٔ اول فرمانروایی صفویان صحبت می‌کند (۵: ۴۴۸) و در جای دیگر می‌نویسد که شاه عباس «توانست همهٔ خود کامی خود را برای تأمین بیشترین رفاه برای رعیت و مصالح "ملی" به کار گیرد» (۵: ۶۷). پس می‌بینیم که برای اعمال سیاستی که موجب این همه آثار نیک می‌شود هیچ نیازی به اندیشهٔ ایرانشهری نبوده است. با خود کامگی هم رسیدن به همان نتایجی ممکن بود که در دوران باستان گویا از آن اندیشه حاصل می‌شدند. طباطبائی خود در یک جا خود کامگی شاه عباس اول را «با اندکی مسامحه» از سنخ «استبداد روشنگرانه» می‌داند (۵: ۲۱۰)، آن هم به تفاوت از استبداد ویرانگر نادر شاه. یکی موجب آبادانی شد و دیگری بساط ویرانی را برگسترد.

از این‌ها همه که بگذریم می‌ماند مسامحتی که طباطبائی در استفاده از مفاهیم مصلحت عمومی یا ملی در توضیح سیاست نظام پادشاهی (ایرانشهری یا استبدادی مطلق و خودکامه) اعمال می‌کند، آن هم در حالی که به قول خود او حتا فیلسوفان اسلامی توجه به مصلحت عمومی نداشتند (۲: ۱۳۵)، یا در حالی که او وجود یک فضای عمومی، آن چنان که در پولیس یونانی معمول بود، را شرط تأمین مصلحت عمومی می‌شمرد (۲: ۲۰). درست است که او توجه به این مصالح در دوران غیر ایرانشهری را منوط به همسازی آنها با منافع خصوص شاه و یا قریحه و غریزهٔ و فراست شخصی او می‌کند، ولی آیا، درست به همین علت، لازم نبود که طباطبائی به مصلحتی که بدین واسطه تأمین می‌شد نام دیگری می‌داد، نامی که او را، در عین حال، مجبور به قرار دادن مفهوم ملی در گیومه نکند؟

شکوفایی صنعتی و هنری و آبادانی و رفاه در سدهٔ اول فرمانروایی صفویان تنها مورد این‌چنانی در دوران‌هایی از تاریخ ایران نیست که در آن‌ها چرخ مملکت، به قول طباطبائی، بر اساس اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری نمی‌گردید. شکوفایی و آبادانی و رفاه، هم در برهه‌هایی از عصر ساسانیان، که عصر «انحطاط جزئی» بود، و هم در «عصر زرین اسلامی»، یا عصر التقاط اندیشهٔ ایرانشهری، یونانی و شریعتمدارانه نیز ممکن می‌شد. در همهٔ این دوره‌ها شکوفایی ناپایدار بود و دیر یا زود رو به زوال می‌رفت. این واقعیت می‌تواند موجب طرح این سئوال بشود که آیا بهتر آن نیست که طول تاریخ ایران را طور دیگر تقسیم کنیم، یعنی

[۱] و بسیاری از صفحات دیگر همین کتاب، از جمله در صفحهٔ ۱۸۰، ۱۸۶ و ۴۹۴.

به جای تصور یک شکوفایی آغازین و انحطاط و زوالِ پس از آن، به ترسیم طرحی بپردازیم که نمایانگر تناوب دوره‌های شکوفایی و انحطاط باشد؟ ترسیم هندسی این روند را منحنی‌ای مشخص می‌کند با پستی‌ها و بلندی‌های متناوب، نه خطی متمایل که از نقطه‌ای در اوج شروع می‌شود و به طور مستقیم فرود می‌آید. در این طرح استبداد در تمامی طول تاریخ عنصر حاکم بر نحوهٔ کشور داری است، ولی با این تفاوت که در دوره‌های شکوفائی، استبداد «خردمندانه» است، و در دوره‌های انحطاط نابخردانه. خردمندانه به این معنا که شاه در کنار تأمین منافع خصوصی خود از افراط در استثمار پرهیز می‌کرد و کار مملکت را به غفلت وانمی گذاشت؛ و بی خردانه به معنی عکس آن. تفاوت بین این دو گونه استبداد در گونه‌های توجیه نظری آنها نیز انعکاس می‌یابد. یکی توجیهی از نوع ایرانشهری است، یا آن طور که طباطبائی در مورد شاه عباس می‌گوید بدون هیچ توجیه نظری، و دیگری از نوع تجویز سیاست مبتنی بر غلبه.

طباطبائی توطئه‌های در باری، فرزند کشی، بی اعتنایی به آموزش و پرورش ولیعهد، خواجه‌سالاری و شادخواری افراطی را از جمله عوامل انحطاط می‌شمرد و نمونه هایی از این کج‌روی‌ها را در رفتار شاهان صفوی پس از مرگ شاه عباس اول شرح می‌دهد. ولی هرکس که نظری به تاریخ ایران در دوران باستان یا حتا عصر هخامنشیان بیندازد با نمونه هایی از همین گونه رفتارها به صورت مکرر برخورد می‌کند. کمبوجیه برادرش بردیا و خواهرش رکسانا را کشت، داریوش در قتل گئوماتا دست داشت، خشایارشاه و ولیعد اوداریوش را قهراً به دیار عدم فرستادند، اردشیر اول همهٔ برادرانش را به قتل رساند، خشایارشاه دوم جان سالم به گور نبرد، برادر اردشیر دوم، کوروش در جنگ علیه او به قتل رسید، اردشیر سوم برادران و خواهرانش را به هلاکت رساند، خود او را به دستور رئیس خواجه‌سرایان دربار مسموم کردند. پسر او همراه با همهٔ اعضای خانواده اش قربانی یک توطئهٔ درباری شدند. کار سلطنت داریوش سوم را اسکندر مقدونی به پایان رساند. مثال‌ها برای افتادن تربیت ولیعهدها به دست حرمسرا و نفوذ خواجه سرایان در سیاست هم کم نیستند.

برگردیم به سئوالی که در آغاز این فصل مطرح شد، به این که چرا طباطبائی اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری را معیار نقد می‌گیرد و از نقد این اندیشه امتناع می‌ورزد؟ پاسخ را شاید بتوان در این دو فرض پیدا کرد: اول در این فرض که طباطبائی رویکردی ایده‌آلیستی و ناسیونالیستی به تاریخ اندیشه سیاسی در ایران دارد، رویکردی که او را از نقد پی‌گیر این تاریخ باز می‌دارد و او را وا می‌دارد تا برای التیام دردی که خود از مشاهدهٔ این همه کج اندیشی و بد رفتاری می‌کشد اندیشه‌ای را هم متصور بشود که دردناک نیست و مانع از فروپاشی اعتماد به نفس می‌شود. دوم، و در همین رابطه، در این فرض که طباطبائی به رغم همهٔ تندی‌ای که او در نقد نظریه‌سازان «بازگشت به خویشتن» بروز می‌دهد خود نا آگاهانه به نوعی میل به همین بازگشت می‌کند و فلاح را در گذشته می‌جوید. در تائید فرض اخیر ذکر این نکته لازم می‌شود که طباطبائی در تمام طول کتاب، به رغم نقد استبداد مطلق و شکل خودکامگهٔ آن، هیچ سخنی از اندیشهٔ دموکراسی نمی‌گوید، و از منظر این اندیشه به نقد این دو نمی‌پردازد. این در حالی است که او می‌خواهد از دیدگاه تجدد به نقد گذشته بپردازد، تجددی که همزاد اندیشهٔ دموکراسی است.

مشکل کاستی

کتاب دیباچه بر خلاف کتاب‌های دیگر طباطبائی که اختصاص به بر رسی انتقادی تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران دارند، مدخلی بر «نظریهٔ انحطاط در ایران» است، یعنی می‌خواهد نظر بر همهٔ عوامل انحطاط بیندازد و این مشکل را از جوانب مختلف مورد سنجش قرار بدهد. ولی آنچه در این کتاب، جز با چند اشاره، مورد توجه قرار نمی‌گیرد عوامل اقتصادی و اجتماعی انحطاط هستند. طباطبائی خود توضیحی در بارهٔ علت این کوتاهی نمی‌دهد. معلوم نمی‌شود که آیا او به سبب اولویتی که در هر حال برای تأثیر عوامل مربوط به جهان اندیشه قائل است عنایتی به عوامل اقتصادی و اجتماعی نمی‌کند یا توجه ناکافی به خاطر محدودیت هایی است که بر هر «دیباچه» حاکمند.

و اما اشارات نیز در صفحات مختلف کتاب پراکنده‌اند. تنها در «خاتمه» کتاب، در آن جا که طباطبائی به ریختن «طرحی از نظریهٔ انحطاط ایران» می‌پردازد نظام اقتصادی عصر صفویان به مثابه «پی آمدهای تنش‌های سیاسی» مورد بر رسی قرار می‌دهد. بنا بر این در این جا هم سخن از علت‌ها نیست، از نتایج است.

در صفحهٔ ۱۸۲ از قول پیترو دلاواله می‌خوانیم که «در ایران تقریباً تمام اراضی به شاه تعلق دارد و تاجر و ضنعتگر و زارع مستقل به طور کلی وجود ندارد و یا اگر هست با وضع بدی زندگی می‌کند». این نقل قولی است در پاورقی آن صفحه. در متن نیز نیکلا سانسون بر این که شاه تنها مالک می‌باشد شهادت می‌دهد. نقل این دو قول به نوعی است که دلالت بر تصدیق آنها توسط طباطبائی را می‌کند. در صفحهٔ ۲۲۴ نیز خبر از انحصار بیشتر کالاهای صادراتی در دست شاه است. در یکی از صفحات پیشین این مقاله نیز قولی را نقل کرده بودم که شاه را مالک ملک و رعیت می‌نامید. با این همه طباطبائی نه توضیحی دربارهٔ علل انحصار مالکیت و تجارت در دست شاه را می‌دهد و نه توجهی به عوارض این انحصار در اقتصاد و سیاست می‌کند. به نظر می‌رسد که علت، از دیدگاه او، همان مطلقیت قدرت سیاسی شاه می‌باشد. آنجایی هم که طباطبائی به فقدان اشرافیت و بازرگانان مستقل اشاره می‌کند رابطهٔ این فقدان با مالکیت انحصاری شاه را مد نظر قرار نمی‌دهد. یک جا می‌خوانیم که در عصر صفویان نه تجار به عنوان گروه مستقلی در ساختار اقتصادی کشور عمل می‌کردند و نه اعیان در باری دارای آن چنان استقلالی بودند که لازمهٔ اشرافیت است (۵: ۱۲۳). «فقدان اشرافیت یکی دیگر از نکته‌های پر اهمیتی است که در همهٔ سفرنامه‌های بیگانگان به آن اشاره شده» است (۵: ۱۹۱). یک جا قدرت خود کامهٔ شاه «یکی از موانع تشکیل اشرافیت در ایران» است (۵: ۱۹۳)، و در جای دیگر همین معنی و رابطه، از قول راهب فرانسوی، رافائل دومان، بین فقدان اشرافیت و مطلقیت قدرت شاه بر قرار می‌گردد (۵: ۱۹۹و). در آنجا می‌خوانیم که «در ایران اشرافیت نَسُبی وجود ندارد». بزرگان «نخستین و بر حسب معمول واپسین فرد خاندان خود [در مقام بزرگی] هستند. شاه [انها را] به همان آسانی بر می‌کشد [که] باز بر زمین می‌زند.»

در صفحات مختلف دیباچه، و هم چنین در کتاب‌های پیشین طباطبائی به تأثیر یورش و مهاجرت قبایل ترک و مغول به داخل سرزمین ایران در انحطاط عمومی، سیاسی و اندیشگی ایرانیان اشارات فراوان شده است. در دیباچه یک جا می‌خوانیم: «نهادهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی قبیله‌ای ترکان و مغولان، ساختار اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران زمین را

دستخوش چنان دگرگونی کرد که انحطاط و سقوط تدریجی آن امری محتوم به نظر می‌آمد» (۵: ۲۹۵). با این همه در هیچ جا توضیحی در بارهٔ این نهادها، به خصوص بخش اقتصادی آنها، و نحوهٔ تأثیر انحطاط آور آنها در ساختارهای اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران مشاهده نمی‌کنیم. آنچه می‌بینیم کلی و محدود به تأثیر در حوزهٔ سیاست و اندیشه است: با شکست فرمانروایی خاندان‌های ایرانی و چیرگی ترکان انحطاط تاریخی و زوال اندیشه شروع می‌شود (۴: ۱۸۳). اندیشه سیاسی ایرانشهری «با استوار شدن پایه‌های نظام قبیله‌ای ترکان در ایران زمین [...] به نظریهٔ سلطنت مطلقه تبدیل شد» (۴: ۱۹۲) پیوند سلسله‌های ترک با دین عجایز انحطاط را تشدید کرد. یورش مغول هویت ملی و فرهنگی ایرانیان را دستخوش صدمه کرد و راه را برای انحطاط جدی هموار ساخت (۵: ۴۹۷ وو). مهاجرت اقوام ترک زبان موجب آن شد که سلطنت به انحصار سران قبایل و اقوام مهاجر در آمد و حکومت به دست خربنده‌ها افتاد (۵: ۲۰۲). کوتاهی طباطبائی در توضیح وجه اقتصادی و اجتماعی این تحولات موجب آن می‌شود که خوانندهٔ دیباچه و دیگر کتابهای او با نظر او در بارهٔ پی آمدهای نفوذ نظام قبیله‌ای و اقتصاد مبتنی بر دامداری کوچنده در ساختار اجتماعی و اقتصاد کشاورزی و پیشه ورانهٔ روستاها و شهرهای ایران و سهم این نفوذ در روند انحطاط آگاه نشود. بی توجهی طباطبائی به عوامل اقتصادی و اجتماعی شکوفایی و انحطاط موجب می‌شود که او هیچ توضیحی در بارهٔ نظام اقتصادی دوران شکوفایی در ایران باستان ندهد و در اظهار نظر دربارهٔ ساختار اجتماعی-سیاسی این دوران به چند اشارهٔ مختصر اکتفاء کند.

ایرانشهر طباطبائی – نوشته عبدی کلانتری -۲۲ شهریور

۱-فرضیه‌ی انحطاط

دو دهه پیش، نام جواد طباطبایی با عنوان‌هایی مثل «زوال اندیشه در ایران» و «انحطاط ایران‌زمین» شناخته می‌شد. اولی در بدو امر به نظر می‌رسید نوعی گرته‌برداری از نظریه‌ی «امتناع تفکرِ» آرامش دوستدار فیلسوف مقیم آلمان باشد که اوایل دهه‌ی ۱۳۶۰ شمسی از سوی دوستدار و با تلاش غلامحسین ساعدی در اروپا به چاپ رسید و موضوع آن شکستِ عقلانیتِ فلسفی در تمدن اسلامی بود که در نهایت منجر به تسلطِ فرهنگ دینی اسلامی و «ادبیات» به ویژه از نوع عرفانی بر فضای ذهنیت ایرانی گشت و برآیند آن در دوران معاصر باعث پوکی و میان‌تهی بودن «روشنفکری ایرانی» شد که آرامش دوستدار از آن به «دینخویی» تعبیر کرده‌بود. این شباهت ظاهری بود و ارزیابی‌های دوستدار و طباطبایی از فلسفه‌ی اسلامی، اسلامِ ایرانی و تشیع، و میراث دینی/سیاسیِ دوران باستان در دو جهتِ کاملاً مخالف یکدیگر حرکت کرد. از نظریه‌ی زوالِ اندیشه که بگذریم، مفهوم و نظریه‌ی «انحطاط ایران‌زمین» اما از خود طباطبایی بود مشتمل بر نوعِ خاصی از دوره‌بندیِ تاریخی برای فهم سیر تحولات سیاسی در حوزه‌ی جغرافیاییِ «ایرانزمین». از همان ابتدا اصرار داشت که هدف او نه تاریخنگاری بلکه بررسی «سیر اندیشه‌ی سیاسی طبق منطق درونیِ آن» است. رویدادهای تاریخی فقط تا جایی که آن «منطق درونی» را تأیید کنند مورد ملاحظه قرار می‌گرفتند .

برای من جالب و کنجکاوی‌برانگیز بود که یک نویسنده‌ی ایرانی قصد کند همه‌ی الگوهای آشنای دوره‌بندی تاریخی متداول در غرب، مثل «باستان/ قرون وسطا/ مدرن»، یا «برده‌داری/فئودالیسم/سرمایه‌داری»، یا «وجه تولید آسیایی» و الگوهای مشابه دیگر را کنار بزند و جاه‌طلبانه بخواهد دوره‌بندی ابتکاریِ جدیدی از کل تاریخ ایران از زمان هخامنشیان تا امروز، طبق «منطق درونیِ» نوعی تاریخنگاری «فلسفی»، پیش بگذارد، آنهم در چشم‌اندازی تطبیقی با تاریخ سیاسی غرب. چه کار شگفتی! به ویژه در عصر تخصصی شدن رشته‌های علوم اجتماعی، تخصصی شدن تاریخنگاری، و از اعتبار افتادن کاملِ «فلسفه‌ی تاریخ» قرن نوزدهمی! آن» **منطق درونی** «چه می‌توانست باشد؟ شاه‌کلید فهم فرهنگ و سیاست طی قرن‌ها، و راه برونرفت از باتلاق زوال و انحطاط امروز! «ایرانی نمی‌تواند در مواد تاریخ و تاریخ اندیشهء خود از پشت "شیشهء کبود" ایران‌شناسی نظر کند و"هویت" خود را از مجرای آگاهیِ انسان غربی دریابد) «.*مکتب تبریز*، ص۱۶) در کتاب» *دیباچه‌ای بر نظریهء انحطاط ایران*«، علاوه بر زوال «اندیشه»، بررسیِ نوعی کاراکتر تیپیک ایرانی (یا شاید «ملی») یعنی همان منشِ «سست‌عنصری و نادانی» مزمن و تاریخیِ ایرانیان با مقدار زیادی ارجاعاتِ تاریخی مشخص به رفتار و سرشتِ شاهان، وزیران و خاصان و سفیران آنها، و با عطف توجه به مفهومِ غربیِ «کنجکاوی» به نقل از هانس بلومنبرگ، و فقدان این «کنجکاوی» در ایران، تا اندازه‌ای تشریح می‌شود. این «سست‌عنصری و نادانی» در کاراکترِ ایرانی، چه نسبتی با آن «آگاهی ملیِ غرورآفرین داشت که از طریق نظریه‌ی ایرانشهری نسل به نسل از دوران باستان به امروز رسیده بود؟ کتاب پانصد صفحه‌ای» *دیباچه‌ای بر نظریهء انحطاط ایران* «ـــ که گویا قرار است در چاپ جدید حجم آن به دو برابر برسد ـــ هرچند عنوان «دیباچه» را برخود داشت اما یک «تور- د- فورس» کامل بود از «دوران گذار» (۱۵۰۰ میلادی تا اوایلِ

قاجار) که تصویر نسبتاً دقیقی از اوضاع سیاسی حاکمان و اطرافیانِ آنها می‌داد. این کار با رجوع به بسیاری منابع تاریخی، خاطرات، سفرنامه‌های خارجی، سفرنامه‌های ایرانیان، و همینطور منابع نظریِ غربی در جامعه‌شناسی تاریخی و در تحلیلِ «تاریخ مفهوم‌ها»، صورت می‌گیرد. این روش در ارائه‌ی تاریخ ایران، تا آنجا که من می‌دانم در زبان فارسی سابقه‌ای ندارد. کتاب «دیباچه» به این اعتبار رساله‌ی مهمی است در فهمِ سه یا چهار قرن تاریخِ سیاسی ایران که در پاسخگویی به دلایل «عقب‌ماندگی کنونی ما» راهی طولانی می‌پیماید. سازمان دادن به انبوهی از منابع پراکنده و متفاوت از لحاظ ژانر، و سامان دادن برحسب موضوع یا تنظیمِ تماتیک آنها همراه با ارجاعات ریز، نکته‌بینی‌های بسیار در متن و پانوشت‌ها، و فاصله‌گرفتن از آنها برای تئوریزه کردن در سطوح انتزاعی‌تر، همراه با گوشه‌چشمی به تحولات موازی اروپا در چشم‌اندازی تطبیقی (به ویژه مناطقی که با ایران مراوده داشتند مثل هلند، فرانسه، انگستان، اسپانیا، و روسیه)، دستاورد بزرگ جواد طباطبایی در این مجلد بود. از موضوع‌های فرعیِ مهم در جامعه‌شناسی تاریخی در کتاب «دیباچه» می‌توان به این نمونه‌ها نظر انداخت :
-شکل نگرفتن «اشرافیت» (آریستوکراسی) در ایران و دلایل جامعه‌شناختیِ آن در مقایسه با اروپا؛ -مقایسه‌ی تاریخی و نظری فورم «سلطنت مطلقه‌ی ایرانی» با فورم «آبسالوتیست استیت» اروپایی که دولت مطلقه‌ای «مشروط» بود؛ -شکل نگرفتن «دولت» (دولت ملی) در عصر صفوی برخلاف ادعای تاریخنگارانی چون والتر هینس و راجر سیوری؛ - نقش برجسته‌ی خواجه‌سرایان و حرمسراها در شیوه‌ی حکمرانی و عدم تداوم و ثبات نهاد حکومت؛ -ویژگی خاصِ نهاد جانشینی شاهان یعنی نهاد «شاهزادگی» و وضعیت خاص و ناپایدار و ناامن شاهزادگان از عصر صفوی به بعد، مرتبط با موضوع پیشین؛ -بررسی کنش‌ها و منش‌های سفیران ایران در اروپا از زاویه‌ی ادراک آنها از منطق دیپلماسی در عصر نو؛ -تحلیل نهاد وزارت و بررسی «وزیرکُشی» به عنوان روش خاصی از حکومت مطلقه‌ی عصر گذار و نقش آن در فکرِ سیاسی وقت؛ - ادعای اینکه «حامل» جدید اندیشه‌ی ایرانشهری و وحدت «ملی» در در دوران زوال و انحطاط، نه نهاد سلطنت بلکه «ادبیات و فرهنگ فارسی» بود .

هیچ‌کدام از موضوع‌های بالا ارتباطی به «فلسفه» به ویژه فلسفه‌ی تاریخ یا فلسفه‌ی سیاسی ندارند. کسانی که به جامعه‌شناسی تاریخی علاقه دارند، مثل خود من، این تماتیک‌ها را انگیزه‌ای برای کنجکاوی‌های تاریخی بیشتر می‌توانند بیابند. اما چارچوب نظری طباطبایی به کلی داستانی دیگر است. کمی پایین‌تر به آن خواهیم پرداخت.

در کنار نظریه‌ی «انحطاط»، همان‌زمان «نظریه‌ی ایرانشهری» نیز از سوی طباطبایی مطرح شده بود اما چندان سروصدایی به پا نکرده‌بود. «ایرانشهری» آنطور که طباطبایی آنرا می‌فهمد یک «اندیشه» است با سه رکن که در واقع آنرا «اندیشه ایرانی ـ یونانی ـ اسلامی» می‌کند. فروشندگان امروزینِ «ایرانشهری» فقط رکن اول را دوست دارند و در مورد آن دو رکن دیگر ساکت‌اند. در قسمت پایانیِ این یادداشت به این نکته برمی‌گردم .

اینکه امروز، دو سه دهه پس از طرح «نظریه‌ی ایرانشهری» این نظریه یکباره سروصدای بسیار به پا کرده، و در عوض «زوال اندیشه» و «انحطاط ایران» تا اندازه‌ای به عقب صحنه رفته، خود نکته‌ی قابل تأملی است. تئوری‌های امتناع، زوال، انحطاط، و فروپاشی با خود نوعی «ایتوس» یا حال و هوا و خُلق و خوی شکستِ تراژیک و درماندگی به همراه دارند و «خروجی»ِ آنها

به هیچ‌وجه حسِ عظمت و افتخار به گذشته‌ی باشکوه نیست. در این مورد، نوشته‌های آرامش دوستدار مقام یگانه‌ای در فهم تاریخِ فرهنگی ما در گذشته و اکنون دارد. حال می‌بینیم که امروزه «نظریه‌ی ایرانشهری» را فروشندگانش به عنوان نوعی ظفرمندی تاریخی، گونه‌ای شکست ناپذیریِ فرهنگ و «هویت ملی» طی هزاره‌ها، و قدمتِ زوال‌ناپذیرِ نهاد حکمروایی‌ِ خاص ایرانی عرضه می‌کنند. دیگر خبری از «انحطاط» نمی‌شنویم !

به حس و هوای این جمله و عبارات «مشکل بنیادین»، «امتناع اندیشه»، «زوال و انحطاطِ مقاومت‌ناپذیر»، و «بی هیچ تردیدی» توجه کنید،

تا زمانی که مشکل بنیادینِ دوران جدید تاریخ ایران، یعنی مشکل امتناع اندیشه، امکان طرح نیابد، بی هیچ تردیدی، وضعیتِ فرهنگ و تمدن ایرانی راه هموار زوال و انحطاط مقاومت‌ناپذیرِ خود را همچون سده‌های گذشته ادامه خواهد داد .(*ابن خلدون و علوم اجتماعی*، ص ۲۹)

معنی جمله‌ی بالا آن است که تا زمان انتشار کتاب‌های طباطبایی، مشکل امتناع اندیشه «امکان طرح» هم نیافته، چه برسد به اینکه فراتر از امکانِ طرح، امکانِ تحلیل و امکانِ راه حل هم برایش پیدا شود! پس دستکم تا این سال‌ها، «بی‌تردید» کلّ فرهنگ و تمدن ایرانی به زوال و انحطاط «مقاومت‌ناپذیر» ادامه می‌داده‌است. اینکه پس از این تاریخ چه رخ داده، درست روشن نیست.

هر نظریه برای آنکه در سطح عام مورد اقبال واقع شود، از لحاظ جامعه‌شناختی، نیازمندِ یک زمینه‌ی پذیرشِ فرهنگی است همراه با ابزارها و نهادهایی چون بودجه، رسانه، آکادمی، و دستگاههای ایدئولوژیک و تبلیغاتی (دولتی یا خصوصی). آن فکر یا «نظریه» نیازمند گروه یا گروه‌های «حامل» است، کسانی که از جاانداختن آن فکر در جامعه، نفع مادی یا معنوی می‌برند یا قدرت اقتصادی و سیاسی خود را تعمیق می‌بخشند. افکار دینی نیازمند دستگاه کلیسا است و «حاملان»ای چون قشر کاهنان و کشیشان و مبلغان و واعظان. دیدگاه‌های هنری نیازمند موزه‌ها و گالری‌ها و منتقدان و کیوریتورهاست. نظریه‌های سیاسی نیازمند احزاب و سازمانها و ایدئولوگ‌ها و ارگانهای مطبوعاتی و غیره. به هرحال همه‌ی این‌ها زمانی مؤثر می‌افتد و افکار جمعی را به سمت خود می‌کشند که زمینه‌ی دریافت هم فراهم باشد، یعنی عواملی اجتماعی، اقتصادی، و سیاسی مثل آهن‌ربا شرایط را برای جذب آن ایده‌ها فراهم کرده‌باشند، تا «حاملان» و تبلیغ‌گران آستین بالا بزنند و وارد معرکه شوند .
»نظریه‌ی ایرانشهری» به روایت جواد طباطبایی نوید می‌دهد که ایرانزمین می‌تواند از «لبه پرتگاه» خودش را نجات دهد و اعتبار و شکوه و غرورِ یک حوزه‌ی تمدنی بزرگ را دوباره احیا کند. مثل ققنوس که از خاکستر سر برکشد؛ مثل رستاخیز دوباره‌ی ملتی تحقیر شده: یک ایران بزرگ و امن و محترم و معتبر با دولتی قدرتمند که باید احیاء یا بازپس‌گرفته شود. به نظر می‌رسد اشتیاق به این نظریه و زمینه‌ی بکر دریافت این فکر (یا احساس)، همان سرخوردگیِ شدید مردم از اوضاع کنونی، ورشکستگی اقتصادی و سیاسی کشور، تحریک احساساتِ ملی و ملی‌گرایانه تا حد افراطیِ پان‌ایرانیسم (اعم از جمهوری‌خواه یا شاهنشاهی؛ سکولار یا اسلامگرا) و **احساسِ نیاز به دولتِ قدرتمندِ مرکزگرا** در ایران است، اوضاعی که بی‌شباهت به دوران قبل از زمام‌داری رضاشاه نیست، دستکم از لحاظ حس‌وحال و «ایتوس» اجتماعی. گروه یا گروه‌های «حامل» این

نوع پان‌ایرانیسم و دولت مقتدرِ مرکزگرا امروزه روشنفکرانِ نئوکان در داخل و خارج کشوراند. جاافتادنِ دیدگاههای نومحافظه‌کار یا نئوکانسرواتیو در فرهنگ و سیاست کنونی ایران، نشاندهنده‌ی تحولِ «آگاهی در خود» به «آگاهی برای خودِ» طبقات فرادست و ایدئولوگ‌های حامیِ آنهاست در زمانی که جنبش‌های چپ یا لیبرال‌دموکرات در ایران و جهان شکست خورده یا سرکوب شده‌اند. تحولی که در زمان محمدرضا شاه علارغم همه‌ی تلاش‌های حاکمیت برای برکشیدن «کورش»، «رستاخیز»، «تمدن بزرگ»، و شکوه دوهزار و پانصدساله‌ی آریایی و آریامهری تحقق پیدا نکرد.

طباطبایی می‌نویسد،

من تردید ندارم که ایران بر لبهء یکی از آن پرتگاه‌های هولناکی است که بارها این کشور در برابر آن‌ها قرار گرفته‌است و چنان‌که از تاریخ ایران می‌توان دریافت، ایرانیان، پیوسته، در چنین شرایطی، دریافت خود از بحران ژرف را به ژرفای خودآگاهی تبدیل کرده‌اند.(*دیباچه‌ای بر نظریهء انحطاط ایران*، ص۱۹)

برای فروشندگان و تبلیغ‌گران، نظریه‌ی ایرانشهری همان «خودآگاهی ژرف ملی» است که راه نجات را نشان می‌دهد؛ نوعی «مأموریت برای وطن» است. به قول طباطبایی «تأسیس نوآیین» است! «نظریه‌ی ایرانشهری» همزمان می‌خواهد «طرحی از نظریه‌ی دولت در ایران» هم باشد و می‌دانیم که «عنصر اساسیِ اندیشهء سیاسی ایرانشهری مفهوم شاه آرمانی بود» (ابن خلدون، ص ۲۸) در تلقی طباطبایی، «نهج‌البلاغه» هم حاوی نمونه‌ای از اندیشه‌ی ایرانشهری است، اما فروشندگان امروزین ذکری از آن نمی‌کنند. «اندیشه ایرانشهری» می‌خواهد هم توصیفی باشد و هم تجویزی. هم گذشته را برای ما در طرحی جامع و یکپارچه‌ساز به لحاظ فکری و فرهنگی، بازسازی کند و هم با ارائه یک «خودآگاهیِ ژرف» در قبال بهترین شیوه‌ی فرمانروایی در ایران، راه آینده‌ای روشن و پر عظمت پیش پای ما بگشاید. **همه چیز در متر و معیار کلان و بسیار کلان تعریف شده**، گویی ارواح اسوالد اشپنگلر و آرنولد توین‌بی را احضار کرده‌باشیم، گویی با امپراتوری بیزانس شرقی یا امپراتوری عثمانی سرو کار داریم: «زوال اندیشه و انحطاط تاریخی ایران‌زمین» ما را از پا درآورد؛ «با فروپاشی ایران‌زمین، ایران در مرزهای کنونی آن تثبیت شد»؛ اکنون «برای تبیین علل و اسباب این فروپاشی **از طرح نظریهٔ انحطاط ایران گریزی نیست** ».(عبارات در گیومه از طباطبایی، تأکید از من) این فروپاشی در «پایان دوران گذار» قطعی شد ــ «دوران گذار» عمدتاً عصر صفوی است و اوضاع ناپایدار زندیه و افشار تا آستانه‌ی مشروطه. از آن‌پس نیز شکست‌های بیشتری به دنبال می‌آید تا به امروز می‌رسیم. امروز اما به یمن نظریه‌ی ایرانشهری که همان «خودآگاهی ژرف ملی» است، و نظریه‌ی دولتِ نوین ایرانشهر، می‌توانیم دوباره در منطقه قامت راست کنیم و در دنیا میان شرق و غرب، مستقل و سرافراز باشیم. در پایان این مقاله به نظریه‌ی ایرانشهری باز خواهیم گشت.

۲ـ دوره‌بندی تاریخی

یکی از نوآورترین جنبه‌های تحقیقات جواد طباطبایی، دوره بندی تاریخ ایران است که راهنمای کلی و دروازه‌ی ورود به تعبیرات و مباحث جزیی‌تر اوست. این دوره‌بندی تاریخی منحصراً بر پایه‌ی «اندیشه‌ی سیاسی» بنا شده و نه به هیچ وجه بر اساس فورماسیون اقتصادی/اجتماعی. ابتدا، چنانچه مرسوم است، سراسر تاریخ ایران‌زمین به دو دوره‌ی درازِ «باستان» و «دوران اسلامی» تقسیم می‌شود. دوران اسلامی خود از سه دوران رنسانس یا «نوزایش»، سپس «سده‌های میانه»، آنگاه عصر تجدد تشکیل شده‌است. سده‌های میانه نیز تقسیماتی دارد که مهمترینِ آن بخش پایانی یا «دوران گذار» است که به تقریب صفویان، زندیه، افشاریه و اوایل قاجار را در بر می‌گیرد و برای طباطبایی بسیار دوران مهمی تلقی می‌شود. تمامی جلد نخست «تأملی در باره‌ی ایران» به این «دوران گذار» اختصاص دارد **.واحد بزرگ زوال و انحطاط** از دید طباطبایی بخشِ متأخرِ دوره‌ی اسلامیِ تاریخ ایران است. به دنبال «عصر زرین» و کوتاه رنسانس اسلامی، در این دوره، آیین شاهنشاهیِ باستانی یا «اندیشه‌ی ایرانشهری» رو به زوال می‌گذارد، سلطنت مطلقه جای آن را می‌گیرد و ایران را بیشتر و بیشتر به سمت فروپاشی سوق می‌دهد. در پایان این دوره، همان «دوران گذار» را داریم که حائل میان سده‌های میانه‌ی تاریخ ایران و دوران جدید یا عصر تجدد است .

«دوران گذار» نزد طباطبایی جایگاه بسیار ویژه‌ای دارد. از آن به عنوان «شروع دوران جدید ایران‌زمین» یاد می‌کند و فاصله‌ی این شروع تا شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس در عصر قاجار، به نظر طباطبایی از «از دیدگاه تحول آتیِ اندیشه و عمل ایرانی اهمیت ویژه‌ای دارد و از بسیاری جهات، خاستگاه دگرگونی‌های سده‌ی اخیر ایران به شمار می‌رود.» (نظریهء انحطاط، ص ۲۷) دلیل این اهمیت ویژه، **همزمانی با عصر عروج اروپا** و جهانگستری تمدن غربی است که ایران را هم بی‌نصیب نمی‌گذارد .

نقطه‌ی ارجاعِ «فهم تاریخی» کماکان تاریخِ اندیشه در غرب است. مثلاً در مقایسه‌ی رنسانس غرب و رنسانس ایران: در حالیکه عصر اومانیسم و نوزایش غربی به دنبال قرون وسطای تاریک مسیحی پدیدار شد، در ایران نوزایش یا عصر زرین فرهنگی بلافاصله پس از دوران باستان، در عصر امپراتوری اسلامی و با ترجمه‌ی تفکر عقلی یونانی متمایز می‌شود. این نوزایش دوام پیدا نمی‌کند، با سپری شدن آن، وارد یک دوره‌ی دراز «زوال اندیشه» و «انحطاط تاریخی ایران‌زمین» می‌شویم . (*دیباچه‌ای بر ...*، صص ۳۱۹-۳۱۸) باز هم در چشم انداز تطبیقی، از زاویه‌ی فکر سیاسی: میان قرون وسطای مسیحی و نوزایشِ اروپایی یک دیالوگ درونی وجود دارد و فهم اومانیسم و رنسانس اروپایی، و تا اندازه‌ای تفکر روشنگری، بدون دانش از الاهیات مسیحی و فلسفه‌ی اسکولاستیک ناممکن است. این را همه می‌دانیم. فلسفه‌ی اسکولاستیکِ مسیحی هسته‌های عقل‌گرایی و زمینه‌های استقلال دانشگاهی را فراهم کرده بود تا عرصه برای رشد اومانیسم و سپس سکولاریسم آماده شود. طباطبایی این تمایز بزرگ تاریخ اسلامی با تاریخِ مسیحی را این‌گونه خلاصه می‌کند، «گسست از سنت، در تاریخ اندیشه در اروپا، در ***تداوم***، و در دوره‌ی اسلامی در ***گسست*** صورت گرفت.»(*دیباچه*، ص ۲۸۴ و نیز ۳۴۴-۳۴۲) فکر تجدد

در ایران، به باور طباطبایی، در ناآگاهیِ کامل به سنت عقلیِ دوران نوزایش اسلامی، صورت می‌گیرد، با «بحران فکری» ناشی از شکست در جنگ‌های ایران و روس، و به شیوه‌ای نیندیشیده ـــ از زاویه‌ی اندیشه‌ی سیاسی .

طباطبایی از اینجا دو نظریه‌ی دیگر بیرون می‌کشد: ورود علوم اجتماعی جدید به کشور ما، اعم از تاریخنگاری یا جامعه‌شناسی و دیگر شاخه‌ها، به خاطر فقدان دیالوگ با سنت، و در شرایط «تصلّب» خودِ سنت که قادر به بازنگری انتقادیِ درونمان نیست، ریشه در خاک فکریِ ایرانیان ندارد، به تعبیری وارداتی یا به ضرورتِ سیاستِ روز «ایدئولوژیک» است. نظریه‌ی دوم درباره‌ی نهاد روشنفکریِ متجدد ایرانی است: روشنفکران ایرانی از مشروطه به این سو، به هنگام کسب اندیشه‌های جدید، نه نسبت به مبانی فلسفیِ روشنگری در بستر اروپایی‌اش آگاهی عمیقی داشتند، نه نسبت به ارتباط درونمانِ روشنگری با کلام مسیحی، و نه سنتِ فکری گذشته‌ی ایرانزمین را به درستی می‌شناختند، اعم از سنتِ خدای‌نامک‌های باستانی یا سنت عقلی فلسفه‌ی اسلامی که از یونانی‌ها گرفته شده بود، یا سنت تشرع نزد حافظان دین و خلافت. در نتیجه، نهاد روشنفکری ایرانی، سیاست‌زده، سطحی، و دستاموز ایدئولوژی‌های سیاسیِ وارداتی است، که از دید طباطبایی عمدتاً دیدگاه‌های سیاسی چپ را در بر می‌گیرد.

جلد دومِ «تأملی در باره ایران» (شامل دو کتاب) و جلد سوم (کتاب‌های هنوز در دست انتشار) بررسی نحوه‌ی ورود فکر روشنگری و تعبیرهای خاص روشنفکرانِ سکولارِ عصر مشروطه و مجتهدانِ مسلمان اصلاح طلب است. جلد دوم، کتاب‌های «مکتب تبریز» و «حکومت قانون»، مرور رساله‌های این روشنگران عصر تجدد اند، که از زاویه‌ی اندیشه‌ی سیاسی، طباطبایی کارشان را خلاصه، مرور، و ارزیابی می‌کند. تعبیرات طباطبایی از این رساله‌ها خواندنی و بکرند، همه جا با نیم‌نگاهِ تطبیقی به اندیشه‌ی اروپایی صورت می‌گیرند، و جای چون و چرا هم کم ندارند: مثلاً در مورد اهمیت ملکوم خان یا جمال‌الدین اسدآبادی که اولی را سبک‌مغز و دومی را شیاد می‌پندارد .

نخستین انتقاد من به این دوره‌بندیِ کلان این است: تاریخ ایران باستان برای طباطبایی یک واحد نسبتاً یکپارچه است، یا می‌توان چنین برداشتی از نوشته‌های او کرد، زیرا تأکیدی بر دوره‌بندیِ داخلی این دوران ندارد. همه‌ی تاریخ باستان برای او با «نظریه‌ی ایرانشهری» متمایز می‌شود. «اندیشهٔ سیاسیِ ایرانشهری با توجه به سنت باستانی خود پیوندی با نوعی "فلسفهٔ تاریخ" داشت و از سوی دیگر، از همان دوران باستانِ ایران‌زمین، "فلسفهٔ تاریخ" خدای‌نامه‌ها جز بر پایهٔ شاهی آرمانی فهمیده نمی‌شده‌است.» (دیباچه، ص ۲۸۷) این نوع یکپارچه سازی، خلافِ برداشت تاریخنگارانِ امروزینِ ایران باستان است که، از زاویه‌ی تاریخنگاری اجتماعی، هریک بر دوره‌ی خاصی تمرکز می‌کنند و «تخصص» آنها منحصر به همان دوران خاص است و به هیچ وجه قائل نیستند که می‌توان دوران هخامنشیان، اشکانیان، سالهای اسکندری، و ساسانیان را یک‌کاسه کرد، و دانش تخصصی از یکی خود به خود به معنی دانش از دیگری نیست، حتا از زاویه‌ی همان «اندیشه»، زیرا کیشِ کاهنان زرتشتی به عنوان ایدئولوژی فرمانروایان در «بالا» هم دستخوش تحول و تطور درونی بود و هم توسط اندیشه‌های دیگری از «پایین» چون آیین‌های مزدک و مانی و زروانیان به چالش گرفته می‌شد که آنها نیز بخشی از سپهر تاریخ اندیشه‌ی سیاسی را می‌سازند .

۳ـ مسأله‌ی روش

مختصری بپردازیم به بحثِ روش یا متدولوژی در فهم تاریخ. تاریخنگاری اجتماعی از قرن نوزدهم تا امروز راه درازی پیموده و حالا با چند مکتب معتبر، دستاوردهای بزرگی برجا گذاشته، مثل مکتب «آنال (Annales) «فرانسوی و و مهم‌تر «تاریخنگاری از پایین» در مکتب تاریخنگاری بریتانیایی که عمدتاً به نهادهای اجتماعی و اقتصادی و زندگی گروههای متفاوتِ مردم معمولی و نحوه‌ی زیست و معیشت آنها می‌پردازد، نه تاریخ زبدگان و «بالایی‌ها» و روایت‌هایی که آنها از سیر تمدن به دست داده‌اند. به قول خانم لین هانت تاریخنگار برجسته‌ی آمریکایی، «تاریخ اجتماعی جایگزین تاریخ سیاسی ـ به عنوان مهم‌ترین حیطه‌ی تحقیق در رشته‌ی تاریخ ـ شده‌است.» («درباره‌ی روش در تاریخنگاری معاصر«، در اینجا) در نیمه‌ی دوم قرن بیستم، تاریخنگاری فرهنگی و بعدتر تاریخِ شکل‌گیریِ «دیسکورس‌های فرهنگی» نیز به تاریخ اجتماعی پیوند خورد، با این بصیرت که، «روابط اقتصادی و اجتماعی مقدم بر، یا تعیین‌کننده‌ی روابط فرهنگی نیستند، بلکه خود این روابط اقتصادی/اجتماعی میدانی هستند برای تجارب و تولیدات فرهنگی که نمی‌توان چگونگی آنرا با رجوع به بُعدی از تجربه خارج از فرهنگ استنتاج کرد.» (هانت، همان) «فرهنگ» به چه معنی؟ فرهنگ نه به عنوان فرهنگ خواص، رساله‌های حکیمان و ادیبان و متون دست‌نویس قدیمی، بلکه رفتار فرهنگی و باورهای مردم عادیِ جامعه و شکل‌گیری تلقی‌های گفتاری (دیسکورسیو) در زندگی اجتماعی. فرهنگ نه به عنوان «روح ملی» بلکه به عنوان زیست اجتماعی و رفتار و آداب واقعی مردم که در هر دوران متفاوت تاریخی به ضرورت دگرگونی می‌یابد.

همه‌ی این جریان‌ها به معنی فاصله‌گیری از تاریخ‌نگاری سنتیِ سلسله‌های پادشاهی، و **مهم‌تر، فاصله از** «**فلسفه‌ی تاریخ**» **بود** که با الگوهای کلانِ پیشینی در صدد توضیح ظهور و سقوط تمدن‌ها برمی‌آمدند. همزمان و موازی با این تحولات در تحقیقات دانشگاهی، «فلسفه‌ی سیاسی» نیز جای خود را به «علوم سیاسی» داد که بازهم نشانه‌ی فاصله‌گیری از ادعاهای بزرگِ غیرقابل اثبات بود به سمت آنچه قابل محاسبه، مقایسه، و پیمایش است. امروزه سیاستمداران، دست‌کم در کشورهای دموکراتیک غربی، حرف‌ها و برنامه‌های خود را بر اساس تعبیرهای فلسفیِ کلان از سیر تمدن تبلیغ نمی‌کنند بلکه با اتکا به تحقیقات میدانی، آمار، طرز زندگی گروه‌های اجتماعی، و پیش‌بینیِ روندهای اقتصادی و فرهنگی است که ــ با تأکید بر بهبود کیفیت زندگی و معیشت شهروندان ــ افکار عمومی را جلب می‌کنند .

با این توضیح، اگر گمان شما این باشد که فهم و تفسیر تاریخِ اجتماعی بر اساس «اندیشه»ی این یا آن وزیر مدبر، حکیم الاهی، مجتهد، عارفِ غرلسرا، یا شاعر حماسی، روشی وارونه است، احتمالاً حق با شماست. جلد دومِ تأمل بر ایران، «پژوهشی در خاستگاه‌های فکری دوران جدید ایران» است (مکتب تبریز، ص ۱۳). آیا این دوران تاریخی است که نیاز به «خاستگاه فکری» دارد، یا برعکس، این شرایط اجتماعی است که خود خاستگاه افکار می‌شود؟

بنابراین، نخستین مشکلی که روبروی خواننده‌ی کتابهای طباطبایی است مساله‌ی علّیت تاریخی یا «تعیُّن» است. در همه‌ی نوشته‌های طباطبایی، مشخص نیست کجا «مانع معرفتی» یا فقدان بینش و نظریه‌ی سیاسی است که مرحله‌ای از انحطاط را توضیح می‌دهد و برعکس کجا وقوع برخی رویدادهای تاریخی، یا عملکرد بازیگران صحنه‌ی سیاست و حکمرانی است که

جلو انکشاف آگاهی و شکل‌گیری نظریه‌ی سیاسی را می‌گیرد. برای طباطبایی همه‌چیز، تمامی جنبه‌های تاریخ تمدن‌ها، از زاویه‌ی شکل‌گیری و تحول «اندیشه‌ی سیاسی» (فلسفه‌ی سیاسیِ حکمروایی) و «منطق درونی تاریخ اندیشه‌ی سیاسی» معنی پیدا می‌کند. او مدام بر «منطق درونی اندیشه» تأکید می‌گذارد .

نزد طباطبایی رویدادهای تاریخی تا جایی اهمیت دارند که بر نحوه‌ی شکل‌گیری یا برعکس فقدان «اندیشه» نور بیندازند. با این‌حال، در هر بزنگاه حساس، هیچ‌کجا تقدم یکی بر دیگری و توضیح تعیُن یا علیت از یکی به دیگری به روشنی توضیح داده نمی‌شود. وقتی که طباطبایی مستقیماً راجع به رویکرد و مِتُد حرف می‌زند به صراحت می‌گوید زوال و انحطاط از سیروقایع ناشی نمی‌شود، بلکه از فقدان مفاهیم و «موانع معرفتی» است که باید پدیده‌هایی چون بن‌بست، بحران، شکست، فروپاشی، و انحطاط را توضیح داد. اما وقتی که او به روایت رویدادهای تاریخی می‌پردازد، دینامیسمِ خود وقایع و خودویژگی‌های رفتاریِ شاهان ایرانی، وزیران، سرانِ نظامیِ قبایل، وضعیت خواجه‌سرایان و حرمسراها و شاهزادگان و دسیسه‌پردازان و سفاهتِ سفیران است که آن وقایع را توضیح می‌دهد .**لازم به گفتن نیست که در نوشته‌های طباطبایی ــ در همه‌ی دوره‌های تاریخی از باستان تاکنون ــ جایی برای اوضاع اقلیمی، روابط اقتصادی، نهادهای مالکیت، تقسیمات کشوری، سازمان دیوان، سیستم خراج دیوانی و بودجه، سیستم پولی و سکه‌زنی، بازار و بازرگانی، تجارت داخلی و خارجی، تنظیمات جنگی، جمعیت و ترکیبات قومی، نژادی، زبانی، نظام طبقاتی و کاستی، رفتار و آگاهی طبقات مختلف ــ پیش و پس از ورود اسلام ــ وجود ندارد،** مگر فقط اشاره به عدم استقلالِ این حوزه‌ها و وابستگی‌شان به هوی و هوسِ شخصِ شاه .شاید با عطف به همین ملاحظات باشد که جواد طباطبایی در توجیه روش خود می‌نویسد قصد او تاریخنگاری نیست و او اساساً علوم اجتماعیِ مدرن و به ویژه جامعه‌شناسیِ تاریخی را برای فهم تاریخ سیاسی ایران کافی و وافی به مقصود نمی‌یابد. از خوانندگان انتظار می‌رود این را نشانه‌ی عظمتی فلسفی ورای دلمشغولی‌های پیش‌پا افتاده‌ی علوم اجتماعی بپندارند. عزیمتگاه طباطبایی برای فهم تاریخِ تمدن، «فکر فلسفی» است. برای نمونه به این جمله توجه کنید،

بن‌بست جنبش مشروطه‌خواهی و تعطیل آن ـ که بنا به تعریف تعطیل بردار نبود ـ واقعه‌ای سیاسی و تاریخی نیست، بلکه فلسفی است و خاستگاه آن بحرانی در آگاهی است **که نطفهء شکست آن با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس بسته شد**، اما تأسیس و تدوین نظریهء آن امکان‌پذیر نشد. (همان، ص ۱۷، تأکید از من)

این جمله را چگونه بفهمیم؟ بن‌بست، «تعطیل»، و شکست یک جنبش اجتماعی از دید مؤلف، دلایل اجتماعی ندارد بلکه ناشی از دلایل فلسفی است؟ دوباره جمله‌ی بالا را بخوانیم: ۱) بن‌بست یک جنبش، واقعه‌ای سیاسی و تاریخی نیست بلکه واقعه‌ای فلسفی است. چرا؟ ۲) چون «خاستگاه آن»، بحرانی در آگاهی است! خاستگاه کدام؟ چرا بحران در آگاهی خاستگاه بحران سیاسی است؟ منظور از «آگاهی» چیست؟ چه نوع آگاهی‌ای، آگاهی چه کسی یا کسانی؟ آگاهی نسبت به چه چیزی؟ نسبت به اندیشه‌ی ایرانشهریِ باستانی؟ ۳) «نطفه‌ی شکست آن» (نطفه‌ی شکست آگاهی؟ نطفه‌ی شکست فلسفی؟ نطفه‌ی

شکست سیاسی؟) باری، نطفه‌ی شکست آن «با شکست در جنگ‌هایی ایران و روس بسته شد.» ۴) اما «تأسیس و تدوین نظریه‌ی آن» (دوباره معلوم نیست «آن» به چه برمی‌گردد شکست جنگی؟) امکانپذیر نشد .

آیا این جمله‌ی آخر به این معنی است که هر رویداد سیاسی برای آنکه فهمیده شود باید پس از رخداد درباره‌اش نظریه‌ای «تأسیس» شود؟ اگر اینطور باشد، این آیا خلاف حکم اول نیست که دو خط پیشتر گفته بود برای فهم شکست باید به بحران فلسفی و بحرانِ «آگاهیِ» پیش از آن رجوع کرد؟ کدام پیشین و کدام پسین است؟ خود آن «آگاهی» چگونه قرار بوده به دست آید که بدست نیامد و دچار بحران شد؟

به این جمله نیز نظری بیندازید،

اندیشه تجددخواهی در ایران با گسستی از «ارض ملکوت» و «عالم خیال» ادب کهن و مبنای نظری آن تدوین شد. با این گسست از مبنای نظری «ارض ملکوت» و بازگشت به واقعیت مناسبات اجتماعی و تاریخی، که نخست در ادبیات صورت گرفت و بازتابی نیز در برخی از ناحیه‌های اندیشیدن ایرانی پیدا کرد، **نطفهء آگاهی تاریخی جدید ایرانیان، که پیشتر با شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس بسته شده بود، بسطی بی‌سابقه یافت** «.*مکتب تبریز*، ص ۳۰، (تأکید از من)

همانطور که در بالا نقل کردیم، طباطبایی تأکید کرده بود که اساساً تا همین امروز که ایران در «لبه‌ی پرتگاه» قرار گرفته، « مشکل بنیادینِ دوران جدید تاریخ ایران، یعنی مشکل امتناع اندیشه، امکان طرح نیافته»! یعنی حتا طرح هم نشده، چه برسد به اینکه «بسط بی‌سابقه‌ای» پیدا کند! از آنجا که نقطه عزیمت ما «فکر سیاسی» است، همه چیز بستگی به این دارد که به کدام متن از میان سیرالملوک‌ها و اندرزنامه‌ها رجوع کنیم، یکی حکایت از بن‌بست و فروپاشی دارد، دیگری نشان از آگاهی تاریخیِ جدید! طبعاً دچار تناقض خواهیم شد چون داریم وقایع تاریخی را طبق «فکر فلسفه سیاسی» یا فکر شبه‌فلسفی بازسازی می‌کنیم.

طباطبایی به گفته‌ی خودش فقط حوادثی از تاریخ واقعی را نقل می‌کند که برای «نظریه فلسفی» مفید باشند، و اگر حوادث دیگری در تاریخ رخ داده باشد، با اهمیت یا بی‌اهمیت، که با «تاریخ اندیشه» و «منطق درونی آن» به روایت طباطبایی همراستا نباشند، جایی در بحث او پیدا نخواهند کرد. او پیشاپیش طرحی کلان درانداخته، سپس به نحو گزینشی وقایعی از تاریخ سیاسی یا نظامی را در «اثبات» طرح خود می‌آورد تا به انسجامِ «تاریخ اندیشه»اش خدشه‌ای وارد نشود.

٤ ـ تاریخنگاری مفهومی

مشغله‌ی جانبی اما همیشه حاضر در کتاب‌های طباطبایی «فکر تاریخی» است یا نحوه‌ی نگاه به تاریخ و فهم آن، همراه با مواد و مصالح یا مفهوم‌هایی که فقط به اعتبار آنها می‌توانیم سیر وقایع گذشته و حال را درک کنیم. فکر تاریخی یا تاریخنگارانه هم مثل پیشینه‌ی بسیاری از علوم اجتماعی از اختراعات یونانی‌ها و رومی های باستان بوده در کار کسانی چون هرودت، توسیدید، پولی‌بیوس، تاسیتوس، و دیگران. ایرانیان تاریخنگاری به مفهوم یونانی/اروپایی نداشته‌اند. اما برخی پژوهشگران، از

جمله طباطبایی، بر این عقیده‌اند که جوانه‌های رویکرد مستقل، روشمند، و عقلی به تاریخ، در عصر شکوفایی تمدن اسلامی (قرن‌های نهم تا سیزدهم میلادی) به چشم می‌خورد ـــ یعنی تاریخنگاری بدون آویزان شدن به کیهان‌شناسیِ قُدسی و انواع روایت‌های اسطوره‌ای از پیدایش جهان و مشیت‌های الاهیِ و یا طرح کازمیک در این «آفرینش» و تقدیر و تطور آن ـــ و طباطبایی در آثارش به موارد چندی از آنها، از زمان بیهقی و مسکویه رازی، بعدها ابن خلدون، تا دوران مشروطه می‌پردازد. جالب اینجاست که طباطبایی هرگز اشاره نمی‌کند که اندیشه‌ی سیاسیِ ایرانشهری و پادشاهانی که با ایزدان در ارتباط بودند ـــ که در پیوند تنگاتنگ با کازمولوژی اساطیری و دینی از آفرینش جهان است ـــ از ریشه با نگرش تاریخیِ عقلی در تضاد است، و این تضاد هرچه به دوران تجدد و عصر سکولار نزدیک‌تر می‌شویم فاحش‌تر به چشم می‌آید!

پرسش از دستگاه مفهومی برای فهم تاریخ، پرسش مهمی است که در قرن بیستم خود تبدیل به رشته‌ی مستقلی بر فراز تاریخنگاری شده، چیزی که نظریه‌پرداز آمریکایی هایدن وایت نامش را «متاهیستوری» گذاشته است، یعنی چارچوب پیشینی و نحوه‌ی ورود به تاریخ و تنظیم یک «روایت» از انبوه رویدادهای «مهم» و «غیرمهم». در این خصوص، نام‌های برجسته در قرن نوزدهم کانت، هگل، مارکس، و نیچه، هستند. برای ما هم در ایران این پرسش اهمیت دارد که چگونه می‌خواهیم گذشته‌ی خود را «بفهمیم» که فقط انبان یا کشکولی از ذکر وقایعِ با ارتباط و بی‌ارتباط نباشد. این پرسش هرچه بیشتر به دوران مشروطه و «تجدد» (مدرنیته) نزدیک می‌شویم اهمیتش بیشتر می‌شود .

طباطبایی به درستی متذکر می‌شود که تعبیرهای امروزینِ ما بناگزیر مجهز به دستگاه‌های مفهومیِ مُدرن غربی است زیرا ما ابزار دیگری در اختیار نداریم. به یاد بیاورید مثلاً مفهوم «فئودالیسم» و اطلاق آن از سوی ایران‌شناسان روسی و مارکسیست‌های ایرانی و عدم اطلاق آن از سوی کسانی که معتقد بودند این مفهوم برای شکل مالکیت زمینداری در ایران ظرفیتِ توضیحی ندارد. یا مفهوم «استبداد آسیایی» برگرفته از مارکس و ویتفوگل. در خودآگاهیِ متاهیستوریکال، یکی از مهترین مفاهیم، «زمان» (تایم) و زمان‌بندیِ تاریخی است (تمپورالیتی) در برابر گذران طبیعیِ روزها و شب‌ها.

طباطبایی برآن است که دیدگاه‌های سنتی و بومیِ ایرانی ابزار لازم برای فهم و تحلیل تاریخ را ندارد. او به ناگزیر و به درستی رجوع می‌کند مثلاً به جامعه‌شناسی تاریخی نوربرت الیاس، یا تحلیل مفهوم‌ها نزد نظریه‌پردازانی چون کارل اشمیت، کارل مانهایم، هانس بلومنبرگ، راینهارد کوزه‌لک، ژاک لُگوف، لوئی آلتوسر و دیگران. همزمان اما این هشدار را می‌دهد که ما باید دستگاه مفاهیم آنان را متناسب با مواد تاریخ ایران که متفاوت با تاریخ اروپای مسیحی است، برای خودمان بومی کنیم به نحوی که از نگاه اروپایی فاصله داشته باشد. حتا وقتی که به طور اخص به دانش ایران‌شناسی می‌پردازیم باید قادر شویم زاویه‌ی دید ایرانشناسان غربی را از بیرون به درون تغییر دهیم. سفارشِ درست او این است که دستگاه مفاهیم تاریخنگارانه‌ی غربی باید قبل از اطلاق به مواد تاریخ خودی، از نو بازاندیشی و متناسب با سنت فرهنگی و مواد تاریخی ایرانی از آنها استفاده شود .

ولی ما خوانندگان باید متوجه باشیم و تفاوت بگذاریم میان دو دسته از مفاهیم: یک دسته مفاهیم امروزینی هستند که طباطبایی ساخته یا وام گرفته تا مواد تاریخ گذشته را توضیح دهد؛ مثل «انحطاط»، «سقوط»، «فروپاشی»، «بحران»، «پیشرفت» و از

این دست. دسته‌ی دوم آنهایی است که خود بازیگران صحنه‌ی تاریخ در زمانه‌ای که می‌زیسته‌اند برای فهم اوضاعِ وقت به کار می‌برده‌اند. تاریخ مفهوم‌ها در کاربرد آکادمیکِ غربی مربوط به این دسته‌ی دوم است. مثلاً راینهارد کوزه‌لک مثالی می‌زند از نخستین موردی که پدر یک خانواده‌ی سنتی در منطقه‌ای آلمانی از لفظ «پیشرفت» استفاده می‌کند تا وضعیت نوینی را بفهمد و به زن و فرزندانش توضیح دهد. طبعاً وضعِ نوین از دید سنتی می‌تواند تعبیر به «انحطاطِ» سنت شود. این ادراک مفهومی، هم در سطح زبان خواص رخ می‌دهد و هم در زبان مردم عادی که با آن دنیای خود را می‌فهمند. (کوزه‌لک، ۲۰۰۲، ص ۲۱۹) خواننده‌ی نوشته‌های طباطبایی باید به این تمایز آگاه باشد زیرا خود نویسنده گاه میان دو دسته از مفاهیم در نوسان است و آنچه را که خود تعبیر می‌کند به آگاهیِ بازیگرانِ تاریخی نسبت می‌دهد.

در خصوص گذار از سنت به امر مُدرن، فرض بگیرید که یک کشاورز در آگاهیِ خود می‌پذیرد که به جای کود حیوانی می‌تواند از چیزی ناشناخته به نام کود «شیمیایی» استفاده کند که در ابتدا نسبتاً به آن دچار شک است اما حالا متقاعد شده که این یک بهتر کار می‌کند. او ممکن است از آن پس «کود» را در مفهومی متفاوت در زبان روزمره به کار گیرد و مهم‌تر اینکه در همین ارتباط شاید در ذهنش مفاهیم انتزاعی‌تری چون «ترقی» هم به تدریج ته‌نشین شود. یا مثلاً هرآنچه مربوط به بهداشت، طب، مداوا، پاکیزگی، نجاست، و مرض است در رجوع به پزشک سنتی یا دکتر مُدرن، یا حمام سنتی و حمام مُدرن، به تدریج محتوای معناییِ مفاهیم سنتی را با محتوای جدید یا «مُدرن» پر می‌کند و انسان‌ها آرام آرام وارد دنیای جدید می‌شوند. اما اگر مردم کماکان از مفاهیم سنتی و قضاقدری استفاده کنند، هرچند در ظاهر در شهر و با ماشین سر و کار دارند، هنوز در زیست‌جهانِ سنت به حیات ادامه می‌دهند. حال در نظر بگیرید وقتی به مفاهیمی چون مشروطه، حق، فرد، فردیت، آزادی، قانون، و قانون اساسی می‌رسیم، گذار از دستگاه‌های مفهومیِ سنتی به مفاهیم مُدرن، چه اندازه پیچیده و دشوار می‌شود.

در» *مکتب تبریز*«، طباطبایی کمی جدی‌تر وارد بحث تاریخ مفاهیم می‌شود. از جمله مفهوم‌هایی که طباطبایی به آنها نظر دارد اما فرصت بحث از آنها را کمتر به دست می‌آورد: سنت، بحران، فضای عمومی، افکار عمومی، مصلحت عمومی، انقلاب، روشنفکر، گسست، تداوم، پیشرفت، قانون، حق، و از این قبیل است. او این مفاهیم را به کار می‌برد اما فرصت تنقیح آنها را درکاربرد ایرانی‌شان به آینده موکول می‌کند. در کتاب» *زوال اندیشه* «می‌گوید مفهوم «پیشرفت» از «مجعولات سدهٔ اخیر است . . . و به نظر نمی‌آید بتوان آن مفهوم را درتاریخ‌نویسی جدید ایرانی به کار گرفت.» (ص ۳۵۶) پس چرا خود طباطبایی مفهوم «انحطاط» را به کار می‌گیرد که خویشاوند مفهوم اروپایی «پیشرفت» است؟ در مورد جدال سنّت با امر مُدرن، طباطبایی لازم دید به موازات «تأملی بر ایران»، در کتابهایی جداگانه به سیر تفکر اروپایی در چشم اندازی تطبیقی بپردازد که به ادعای خود او فقط تکرارِ تاریخ اندیشه از دید نویسندگان غربی نباشد بلکه بر بزنگاهها و مفاهیمی انگشت بگذارد که فهم آنها متقابلاً به فهم ما از تاریخ «متفاوت» خودمان، به شکلی «دیفرنشال» یا اختلافی، مدد برساند. مثلاً فهم اصلاح دینیِ (پرتستانتیسم و کالوینیسم) و غیرقابل اطلاق بودن چنین مفهومی برای اسلام. این به زعم من شیوه‌ی درستی برای مطالعات تطبیقی در تاریخنگاری است .مفهوم «عُرف» و تفاوت برداشت از سکولاریزاسیون در مسیحیت و اسلام هم مورد توجه او قرار می‌گیرد که تفاوتی بسیار مهم است و بدون درک آن اساساً درک ورود تمدن اسلامی به عصر جدید فاقد مبنای تئوریک خواهد ماند.

این ها همه در آثار طباطبایی اما در حاشیه‌ی بحث‌های اصلی، یا در پانوشته‌ها، مطرح می‌شوند و او همواره تنقیح بیشتر و دقیق‌تر را به عقب می‌اندازد .به مفهوم «بحران» نگاه کنیم. طباطبایی در چند مقطع تاریخی بر آن تأکید ویژه می‌گذارد اما توضیح هر مورد در هوا می‌ماند. نخست بحران اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری در طلوع تمدن اسلامی که در برابر هجوم تازیان وخلافت اسلامی به عقب رانده می‌شود و رنگ می‌بازد. مورد دیگر «بحران در وجدان انسان» (!) در دوره‌ی طلایی اسلامی است که به تأسیس فلسفه‌ی اسلامی انجامید. در انتهای دوران گذار و در آستانه‌ی تجدد، «بحران آگاهی» در زمان جنگ‌های ایران و روس نیز به همین ترتیب . اما خود مفهوم بحران مورد واکاویِ طباطبایی قرار نمی‌گیرد، در نتیجه استنباط متداول از آن، چیزی معادل استیصال و درماندگی برای یافتن راه چاره است. به این جمله دقت کنید:

خاستگاه تأسیس فلسفه در دورهٔ اسلامی نیز **بحرانی در وجدان انسان این دوره** بود و به نظر می‌رسد که فارابی، با تدوین آراء اهل مدینهٔ فاضله و دیگر رساله‌های اخلاقی-سیاسی، نظری به این بحران داشته و تأسیس فلسفه در دورهٔ اسلامی را هم‌چون یگانه راه برون‌رفت از این بحران می‌دانسته است .(*زوال اندیشهٔ سیاسی*، ص ۱۵۳، تأکید از من)

در دورهٔ مورد بحث، برای تحقیق طباطبایی، بسیار بارورتر می‌بود اگر او به بحران جانشینی در خلافت می‌پرداخت، مثلاً این پرسش دارای اهمیت بسیار است که نزد شیعیان چه نوع «بحران در آگاهی» منجر به «غیب» امام دوازدهم و شروع «دوران غیبت» به عنوان مفهومی سیاسی شد؟ این اتفاق در زمان فارابی می‌افتد. درک از مفهومِ سیاسیِ «غیبت» برآیندهایی برای مشروعیت خلیفه/پادشاه داشت که قاعدتاً از دید تاریخ مفهومی می‌بایست برای طباطبایی مهم باشد. در عوض، موضوع نسبتِ فلسفه‌ی عقلی با شریعت در اندیشه‌ی سیاسی فارابی توجه او را بیشتر جلب می‌کند .

در کتاب «*مکتب تبریز*» که چند سال پس از «*نظریهٔ انحطاط*»منتشر شد، طباطبایی تز خودش «تصلب سنت» را با مکث بیشتر بر خود مفهوم سنت تعدیل می‌کند. او دو نوع «سنت» را از یکدیگر تفکیک می‌کند. آنچه دچار «تصلب» شده، سنتِ متشرعان متکی بر «کتاب» (نص مقدس) است که تا آستانه‌ی مشروطیت از حجره‌ی خاک‌گرفته‌اش بیرون نمی‌آید. اما دو «سنت» دیگر هم در کار است که در دوران «نوزایش» اسلامی به وجود آمده، یکی متأثر از افلاطون و ارسطو در آثار فیلسوفان «عقلی» اسلامی به ویژه فارابی، دیگری سیاست‌نامه‌هایی که حاوی عناصری از اندیشه‌ی ایرانشهری است. به گمان طباطبایی این دو سنتِ اخیر، شاید بتوانند در بازیافت اندیشه‌ی ایرانشهریِ امروزه مدد رسان باشد.

۵ ـ شیوه‌ی ارائه

حال به جمله‌های زیر توجه کنید که همان روش فهم تاریخ را که در بخش سوم توضیح دادیم تکرار می‌کند بدون آنکه درستی‌اش را اثبات کند. (از «اندیشه» به تاریخ واقعی ـ اولی پیش‌شرط فهم دومی) و این تکرار و تکرار و تکرار، در اِزای استدلال، ویژگیِ دیگر در همه‌ی متون طباطبایی است :

«این دفتر رساله‌ای در تاریخ اندیشهٔ سیاسی است و اشاره به حوادث تاریخیِ دورهٔ گذار تنها به عنوان دیباچه‌ای بر فهم درست تحول اندیشهٔ سیاسی آورده شده‌است و از این رو، در فصلی که حوادث تاریخی را مرور می‌کنیم، ناچار به اشاره‌ای بسنده کرده‌ام.» (*دیباچه‌ای بر نظریهٔ انحطاط ایران* ، ص ۱۹) «از این‌رو، در این فصل به اشاره‌ای به برخی از وجوه تحول تاریخی ایران‌زمین بسنده خواهیم کرد که از دیدگاه تاریخ اندیشه و منطق درونی آن جالب توجه می‌تواند باشد.» (همان، ص ۲۸) «اشاره به حوادث تاریخی تنها از دیدگاه تاریخ اندیشه و به ویژه تاریخ اندیشه سیاسی خواهد بود.» (همان صفحه، چند جمله پایین‌تر)

«در اینجا تنها به برخی از حوادث تاریخیِ این دوره اشاره می‌کنیم، و این اشاره با توجه به اندیشه و از دیدگاه آن و هم‌چون درآمدی بر تاریخ اندیشه خواهد بود.» (همانجا) «و البته، در این نخستین فصل تنها حوادثی را برجسته کرده‌ایم که از دیدگاه تاریخ اندیشه داری اهمیت‌اند و . . . (همان، ص ۱۱۳)

همانطور که می‌بینید، نویسنده عادت به تکرار جمله‌های خود دارد آنهم نه یک بار و دوبار بلکه چندین و چندبار در طول یک یا چند فصل. در کتاب» *مکتب تبریز*«، فقط در بخش «درآمد»، این جمله و نکته‌های پیش و پسِ آن ۹ بار تکرار شده‌است، «به دنبال شکست ایران در جنگ‌های ایران و روس بحرانی در آگاهی ایرانیان پدیدار شد و در اندیشه سنتی گسست روی داد و نطفه آگاهی نوآیین بسته شد.»

در همان کتاب مثلاً این جمله را داریم که پایان آن تکرار همان شروعش است، «میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام، در تدبیر امور جنگ‌های ایران و روس، با تکیه بر دیدگاه‌هایی عمل می‌کرد که با سنت قدمایی، به گونه‌ای که در رساله‌های سیاستنامه‌نویسان متأخر تدوین شده‌بود، نسبتی نداشت. فهم سرشت الزامات دوران جدید، منطق مناسبات قدرت‌های اروپایی، که پیشتر در صحنهٔ سیاست جهانی پدیدار شده‌بود، و پی‌آمدهای این دگرگونی‌ها در ساختار اجتماعی ـ سیاسی ایران با تکیه بر سیاستنامه‌های کهن ممکن نبود.» (ص۵۸) دو خط پایین‌تر، «عباس میرزا و رجال دارالسلطنه تبریز به این نکته التفات پیدا کرده بودن که با پدیدار شدن دگرگونی مهمی در ساختار قدرت سیاسی، رابطهٔ نیروها و منطق مناسبات جهانی، اندیشهٔ سیاستنامه‌ها از درجه اعتبار ساقط شده‌است.»

از این دست جمله‌ها و پاراگراف‌ها به وفور در همه‌ی کتاب‌ها یافتنی است: یک بند با جمله‌ای خاتمه‌می‌یابد که تکرار جمله‌ی اولِ همان بند به شکل معکوس است و همان معنی را می‌رساند، بدون آنکه الزماً حکمش را ثابت کند یا دست‌کم بپروراند. از این نوع جمله‌های «مُدوّر» در کتاب‌های طباطبایی صدها نمونه، بدون اغراق، می‌توان آورد. مثلاً این قطعه که آهنگ و مضمون آن به گوش من خوش می‌نشیند اما احساس می‌کنم جمله‌ی دوم عین همان جمله‌ی اول است که کلماتش پیش‌وپس شده‌اند: «تاریخ دولت در ایران تاریخِ پیکار پتیارگیِ دربار با شبح کاوه‌های مکرر بود، اما آن‌چه از نظر راپورت‌نویسان دور می‌ماند، پدیدار شدن کاوه‌های مسلح به مفاهیم نوآیین بود. زمانی که جنبش آغاز می‌شد، بُتِ عیار پیکار با پتیارگی به چنان

شکلی درآمده بود که عاملان و خُفیه‌نویسان پتیارگی را توان باز شناختن آن نبود: شبح‌های پرهیبت مفاهیم نوآیین«! *نظریهٔ حکومت قانون*، (ص ۸۸)

تعداد به مراتب بیشتری از این جمله‌ها را یادداشت کرده‌ام اما دیگر لزومی به آوردن‌شان اینجا نیست. اما چرا، بگذارید یک جمله‌ی «مُدوّر» دیگر که با «از این روست که» دور خودش می‌چرخد را نقل کنم: «گفته‌ام که دستگاه مفاهیم تاریخ و تاریخ اندیشهٔ غربی را نمی‌توان بدون تنقیح آن مفاهیم درمورد مواد تاریخ و اندیشه در ایران به کار گرفت، و در این‌جا نیز خواهم گفت که بسیاری از مفاهیمی که از اندیشهٔ سیاسی، فلسفه‌های دین و غیره برگرفته شده‌اند، برای تبیین گذشته و توضیح وضع کنونی ما سودمند نیستند، از این روست که، به نظر من، بسیاری از مفاهیم تاریخ و اندیشهٔ غربی با مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران سازگار نیست «.*نظریهٔ حکومت قانون در ایران*، (ص ۱۵)

اگر شما خواننده‌ی تیپیک ایرانی هستید که هیچ، اما اگر روی ساختار تحلیلیِ جملات و مفردات آنها توجهِ خاص می‌گذارید، به طرز وحشتناکی کلافه خواهید شد. این طرز نوشتن، به هیچ رو از تسلط نداشتنِ طباطبایی بر زبان نمی‌آید، برعکس او به فارسی تسلط خوبی دارد و دایره‌ی واژگانی‌اش هم بسیار وسیع است، (به «لاجرم» هم علاقه‌ی ویژه‌ای دارد)، و این تسلط هنگامی که او رساله یا کتابی را مرور و خلاصه کرده تا تزهای اصلی آنرا به ایجاز بیرون‌کشد، به خوبی پیداست. مثلاً این ایجاز و ارائه‌ی توصیفی/ نقادانه به طرز درخشانی در فصل سومِ کتاب «حکومت قانون»، راجع به اصلاح دینی، به اجرا درآمده آنجا که رساله‌های آخوندزاده، شیخ هادی نجم‌آبادی، حاج اسدالله مَمَقانی، به بحث گذاشته می‌شوند .

در نتیجه، برای کسالتِ آن تکرارها، راه حل من برای ادامه‌دادن این بود که به خود بقبولانم این یک نوع «دیسلِکسیِ نوشتاری» یا» **تیک طباطبایی** «است که برای او اهمیت پداگوژیک دارد، مثل روش خاصی از آموزش دادن به کودکان کُندذهن، با تکرار جمله‌ها یا ساختن ترکیبِ «مدور» از جمله‌های مشابه! مضمون «تصلب سنت قدمایی/ بی‌اعتنا به مبانی نظری عصر جدید/ به دنبال شکست در جنگ‌های ایران و روس/ و شکاف در آگاهی / و پیدایش نطفه‌ی آیین جدید/ با اِعراض از مبانی سنت قدمایی/ در چنبر تصلب / در دارالسطنه‌ی عباس میرزا / به مقتضای منطق مناسباتِ عصر جدید/ در شرایط تصلب سنت قدمایی» به شکل جملات کوتاه و بلند یا بسیار بلند مدُور در کتاب «مکتب تبریز» مدام تیک می‌زند و تیک می‌زند و تیک می‌زند و شما چاره‌ای ندارید که طاقت بیاورید تا بتوانید حرف نویسنده را پی‌بگیرید، که قطعاً ارزش پی‌گرفتن دارد. اگر قصد خواندن یکی از این کتابهای قطور را دارید، می‌توانید خودتان با یک مداد تیک‌های مشابه را بیابید و علامت بزنید و مشعوف شوید !

٦ ـ اندیشه‌ی ایرانشهری

«ایرانشهر» نزد طباطبایی قبل از هرچیز یک «اندیشه» است؛ نه یک نظام سیاسیِ معین در دوره‌ای خاص، و نه یک مساحت جغرافیایی با مرزهای روشن در دوره‌ای از تاریخ. «اندیشه» بر فراز وقایع سیر می‌کند، فقط درون مغزها است که حرکت می‌کند و جلو می‌آید. اندیشه در «روح» ملت حلول می‌کند، تبدیل به آگاهی «ملی» می‌شود و همیشه و همه‌جا ایران‌زمین را از قرنی به قرن دیگر حفظ و هدایت می‌کند. این «اندیشه»، امروز چگونه بازیافته می‌شود؟ از تعبیر متن‌های به جا مانده که شامل دو

دسته‌اند: اول متن‌های سیاسی و تاریخی، سنگ‌نوشته‌ها، خدای‌نامه‌ها، اندرزنامه‌ها، و سیاستنامه‌ها؛ و دوم متن‌های ادبی اعم از حماسی، تغزلی، یا عرفانی. این اندیشه از سه ایده تشکیل شده: پادشاه آرمانی، خردمداری ودادگری، و یکپارچگیِ سرزمینی. به عبارت دیگر، فکر پادشاهیِ عدالت‌گسترِ ایران باستان؛ فلسفه‌ی عقلی یونانی در عصر زرین تمدن اسلامی؛ و نوعی آگاهی «ملی»ِ فراتاریخی که در «روح فرهنگ» یا روح ایرانی همواره طی هزاره‌ها جاری بوده و عامل وحدت و بقای تمدن ایرانی است. به گفته‌ی طباطبایی،

در عصر زرینِ فرهنگ ایران، ترکیبی از معنویت جدید اسلامی ـ شیعی و فرزانگی ایرانشهری شالوده‌ای فراهم آورد تا سامان ایران‌زمین که در واپسین سده‌های شاهنشاهیِ ساسانیان، نیروهای زنده و زاینده‌ء خود را از دست داده‌بود، بر بنیادی نوآیین استوار شود و در درون امپراتوریِ اسلامی تشخّص ویژه‌ای پیدا کند.(*دیباچه*، ص ۲۹۵)

جمله‌ی بالا را مقایسه کنید با جمله‌ی زیر که می‌گوید بازپرداخت اندیشه‌ی ایرانشهری توسط محافل شیعی در عمل با شکست روبرو شد.

با چیرگی غلامان ترک و یورش‌های پی در پیِ آنان، و البته، یورش امام محمد غزالی در قلمرو نظر بر اندیشه‌ء ایرانشهری و خردگرای که در فاصلهء سده‌های سوم تا پنجم (هجری)، بویژه در محافل شیعی، بازپرداختی از آن عرضه شده‌بود، دوره‌ای از تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران به پایان رسید و از آن‌پس نیز تجدید نشد. *زوال اندیشهء سیاسی*، (ص ۱۳۷)

اساساً از دید طباطبایی، در یک تعمیم کلی برای دورانی هزار ساله، دلیل سقوط ایران‌زمین تدوین نشدنِ اندیشه‌ی ایرانشهری است! این فقدان پشتوانه‌ی «اندیشهء عقلی» بود که نمی‌توانست راه به رستاخیر ملی و تجدید عظمت ایران‌زمین ببرد! از این ایده‌آلیستی‌تر نمی‌توان به تاریخ سیاسی نظر کرد:

با یورش مغولان ضربه‌ای کاری و نهایی بر پیکر فرهنگ و تمدن ایرانی فرود آمد . . . کوشش خاندان‌های ایرانی‌تبار برای تجدید عظمت ایران‌زمین و نمایندگان اندیشهء ایرانشهری برای احیای فرهنگ و تمدن ایرانی، از آن‌جا که فاقد پشتوانه‌ای از اندیشهء عقلی بود، راه به جایی نداشت و طبیعی است که محتوم به شکست بود. مفهوم «مصلحت عمومی» و در بهترین حالت، اندیشهء وحدت «ملی» که در نهایت می‌توانست راه رستاخیزی «ملی»، علمی و فرهنگی ایجاد کند، در اندیشهء دورهء اسلامی تدوین نشد. (*زوال اندیشهء سیاسی*، ص ۱۳۷)

نزد طباطبایی، در ابتدای عصر تاریکِ سده‌های میانه‌ی ایرانی، تجدید عظمت گذشته متضمن وحدت «ملی» بود و وحدت ملی نیز پیشاپیش نیاز به پشتوانه‌ی «اندیشه‌ی عقلی» داشت، و چون این «اندیشه» تدوین نشد، وحدت «ملی» پا نگرفت و ایران‌زمین دچار شکست شد:

وحدت «ملی»، نه در عمل شاهان که در سخن شاعران جلوه‌گر شده و تحقق یافته‌است، اما وحدتی که شالودهء آن نه اندیشه‌ای خردمندانه، بلکه بر احساسات زودگذر و چه بسا سطحی باشد، می‌تواند به آسانی دستخوش زوال و نابودی شود و با توجه به تاریخِ دورهء اسلامی ایران، تا فراهم آمدن مقدمات جنبش مشروطه‌خواهی، و حتی پس از آن، می‌توان گفت که

پیوسته چنین بوده‌است. وحدت «ملی» ایران‌زمین، فاقد پشتوانه‌ای خردمندانه بود وناچار هر عملی از مجرای احساسات و خام‌اندیشی و بر پایهء شالودهء نااستوار شعر و عرفان انجام شده‌است و به همین دلیل، پایانی جز شکست نمی‌توانست داشته باشد. (همان، ص ۱۴۹)

فروشندگان امروزینِ اندیشه‌ی ایرانشهری احتمالاً خشنود نخواهند شد اگر بدانند جواد طباطبایی به سازگاری تشیّع با اندیشه‌ی ایرانشهری باور دارد و ترجمه‌ی فارسیِ فاضل مشهدی از«نهج‌البلاغه» ــ به ویژه در بخش «عهدنامه‌ی مالک اشتر» ــ را نمونه‌ای برجسته از اندیشه‌ی سیاسی که با آیین‌نامه‌های ایرانشهری خویشاوندی دارد درک می‌کند .
از سویی، تأکید بر ضابطهء «مصالح مرسله» به عنوان مفهوم بنیادین اندیشهء سیاسی قرینهء روشنی است بر اینکه از دیدگاه سرشت اندیشه، این اثر (نهج‌البلاغه) پیوندی با آیین‌نامه‌های ایرانشهری دارد و از سوی دیگر، خدمت به رعیت به عنوان ضابطهء دیگری به «مرتبهء عبادت» ارتقاء یافته است. . . تأکید بر «رعیت‌پروری» با حفظ سنت‌های فرمانروایانِ دادگر گذشته نیز با آیین‌نامه‌های ایرانشهری همسانی بیشتری دارد تا با شریعتنامه‌ها .*دیباچه ای بر* .....، (ص ۳۵۲)

نهج‌البلاغه خلیفه را به «عدالت ورزیدن در حقوق‌الناس و حق‌گزاری» ترغیب می‌کند و طباطبایی به دلخواه نتیجه می‌گیرد که «مفهوم مصلحت عمومی به عنوان مفهوم بنیادین اندیشهء سیاسی» و «رضایت مردم» در این کتاب بر تعابیر دینی و احکام شرعی اولویت پیدا کرده‌است. این برداشت از مصلحت عمومی خود یک «ضابطهء عُقلایی» است و احکام شرعی را «تابع منطق امور دنیوی» می‌کند. (همان، ص ۳۵۴) آیا این همان گسست در عین تداوم نیست که طباطبایی گفته‌بود در ایران نداشتیم اما اروپای مسیحی داشت؟ اگر شیعه و نهج‌البلاغه با ضوابط عقلانی، احکام شرعی را تابع منطق امور دنیوی می‌کند، آیا طلایه دارِ فکر سکولار نیست؟! به باور طباطبایی، تأکید نهج‌البلاغه مشابه با اندیشه‌ی ایرانشهری دوران باستان، بر خِرَد عملی است که بر خلاف «عقل» فیلسوفان، نه انتزاعی و معطوف به مدینه‌ی فاضله، بلکه خردی پراگماتیک معطوف به این جهان و آبادانی و عمرانِ مملکت است. رای‌زنی با دانایان و فرزانگان نیز وجه دیگر این برداشت از حکمرانیِ دادگستر است که آن را همسان اندیشه‌ی ایرانشهری می‌کند. آه اگر می‌شد یک نسخه از نهج‌البلاغه را پیشِ روی امام خمینی می‌گذاشتیم، شاید در همان پاریس، وقتی که طباطبایی در آن شهر دانشجو بود، حالا ایرانشهرمان لبریز بود از داد و خرد !
اگر بپرسید، «چه عواملی باعث افول اندیشه‌ی ایرانشهری پس از سقوط ساسانیان و پایان عصر زرین در دوران اسلامی شد؟» بازهم در نوشته‌های طباطبایی پاسخ روشنی نداریم. ما توصیفاتی از خلافت‌های وقت، افکار سیاسی دوران اسلامی، نقشِ خردستیزانی چون غزالی، هجوم مغولان، قدرت‌یابی ترکان، و سلطنت‌های مطلقه در دوره‌های بعد داریم، اما در نوشته‌های طباطبایی، نه توضیح فلسفی و «منطق درونی اندیشه» و نه علیت رویدادهایِ عینیِ تاریخی قادر نیست این تحول پارادیم حکمرانی از شاهنشاهی باستانی به سلطنت مطلقه‌ی زیان‌بارِ دوران هزارساله‌ی بعد را به روشنی توضیح دهد. به احتمال زیاد، دلیل این است که، بر خلاف باور طباطبایی، میان شهریاری باستان و سلطنتِ دوران اسلامی، تفاوتی بنیادین وجود ندارد، هم

آن و هم این از بنیاد «مطلقه» بودند، زیرا بر ادغام باور دینی و باور سیاسی استوار بودند که در وجود یک شخص به مثابه نماینده‌ی آفریدگار روی زمین تبلور پیدا می‌کرد.
طباطبایی تلاش بسیار می‌کند که میان سلطنت شاهان باستان و سلطنت مطلقه خط تمایز آشکار بکشد. در مواردی او میان «مطلقه» و «خودکامه» هم فرق مفهومی قایل می‌شود، تا اگر به او گوشزد شد که شاهِ شاهانِ باستان نیز حاکم مطلق بود، او بگوید اما «خودکامه» نبود و رأی خود را در مشورت با اطرافیان صادر می‌کرد و به «قانون» پای‌بند می‌ماند. در واقعیت برای ما روشن است که تضاد دو نوع روشِ سلطنت را شاید بهتر بتوان در تضاد شخصیتِ فردیِ خلیفه/شاهان اوایل دوره‌ی اسلامی نشان داد، مثلاً رواداریِ مأمون عباسی که حتا به رافضی بودن متهم می‌شد و جانشین او متوکل عباسی که از فرط قشری‌گری بساط تفسیرِ قرآن را برچید و اهل ذمه را از دولت اخراج کرد و مراکز مذهبی غیراسلامی، کنیسه‌ها و کلیساها را ویران ساخت.(*زوال اندیشه سیاسی در ایران*، صص ۱۴۷-۱۴۳) با متدولوژیِ طباطبایی باید نتیجه بگیریم مأمون در رگ‌هایش اندیشه‌ی ایرانشهری نفوذ کرده اما متوکل پایبند قرآن و شریعت مانده بود!
شما هر تحقیق تاریخی راجع به الاهیاتِ سیاسیِ ایرانِ باستان را که بخوانید، به این نتیجه خواهید رسید که برخلاف تصور طباطبایی، سلطنتِ ایرانشهری و سلطنت مطلقه دو مفهوم و دو واقعیت متمایز و متضاد نیستند، هر دو از بنیاد یکی و همان هستند. خودکامگی، ذاتیِ هردو است. شهریارِ عادل و خردمند که توأمان حکومتِ موروثی و دیانتِ راستین را در شخص خود به یُمن فرّ کیانی و اختیار مینوی متجسم داشته، در واقعیتِ تاریخی، در مقام نماینده‌ی خدا بر روی زمین، نه هرگز عادل بوده، نه همیشه خردمند، و نه چندان قانون‌مدار. نه کوروش و داریوش، نه اردشیر و شاپور و انوشیروان، نه خلیفه/شاهانِ سُنی و شیعی «عصر زرین تمدن اسلامی !»کسی که متن طباطبایی را راجع به شاه آرمانیِ ایران باستان بخواند در نخواهد یافت که امپراتوری‌های ایران باستان جملگی از حاکمیت‌های تئوکراتیک استبدادی تشکیل می‌شدند که از مردم خراج‌های سنگین و عوارض کمرشکن می‌گرفتند، از کار بردگی برای برپاساختن کاخها و تجملات بهره می‌بردند، سیستمِ مبتنی بر امتیازات کاستی به نفع اشراف دیوان و سران دین، مغان و موبدان و کارکنان آتشکده‌ها، و سرداران و ساتراپ‌های دولتی و سیستمِ جاسوس‌پروری و خبرچینی داشتند؛ که این امپراتوری‌ها به همسایگان خود از هند در شرق تا لیدی و یونان در غرب حمله می‌بردند و متصرفات آنان را غارت می‌کردند و ثروت‌شان را به غنیمت می‌گرفتند؛ که در عقیده و باور دینی، با تحکیم هرچه بیشتر تک‌خدایی، آیین‌های رقیب را برنمی‌تابیدند؛ که در میان «بالایی‌ها» مدام رقابت‌های خونین بود، چه در میان درباریان و جانشینان احتمالی پادشاه و چه میان سران دین و دربار. بالای جامعه قدرت و تجملات و فساد، پایین فقر شدید و نارضایتی و شورش و جنبش‌های انقلابی! پسِ پشت «اندیشه‌ی سیاسی ایرانشهری» فقط شکوهِ شقاوت بود: خشونت و خونریزی و بهره‌کشی و امتیازات طبقاتی که دیر یا زود با فساد داخلیِ دربار و دیوانیان و کاهنان از درون رو به پوسیدگی می‌گذاشت! فقط دوران هلنی/یونانیِ ایران و دوره‌ی پارت‌ها تا اندازه‌ای استثنا بر این دم و دستگاه‌هایِ سیاسیِ پرشکوه و تباهی بود .
یک فیلسوف می‌تواند در پاسخ بگوید، «من به واقعیات تاریخ علاقه‌ای ندارم. هدف من برساختن طرحی آرمانی، سیاست‌نامه‌ای از جنس جمهور افلاطون، مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی، یوتوپیای تامس مور، یا انواع کمونیسم‌های تخیلی قرن نوزدهم باشد.

اندیشه‌ای که چراغ راهنما است، نه توصیف آنچه در واقعیت مادی رخ می‌دهد.» تدوین سیاست‌نامه‌ای از این دست، کاری نیست که جواد طباطبایی به آن مبادرت کرده‌باشد، اما به نظر می‌رسد تبلیغ‌گران اندیشه‌ی سیاسیِ ایرانشهری از او همین انتظار را دارند. فقط در این صورت است که شما می‌توانید موجودی فرا‌انسانی و ماوراء طبیعی به نام «شاه آرمانی با فره ایزدی‌اش ـ برای همه‌ی فصول» را به مشتریانِ هاج و واج خود بفروشید!

برابر اصول اندیشهء ایرانشهری، "شخص" شاه، "خدای بر روی زمین"، سبب‌سازِ وحدتِ در عین کثرتِ آن اقوام بود و بدین سان، شاه، اگر نه یگانه نهاد، اما لاجرم، استوارترین "نهاد" این نظام سیاسی به شمار می‌آمد .(*دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران*، ص ۱۱۵ ـ تأکید بر «شخص» و «خدای روی زمین» از خود طباطبایی)

به کلیدواژه‌ی «لاجرم» توجه بفرمایید: شاه لاجرم استوارترین نهاد وحدت‌بخش در سراسر تاریخ ایران بود! اگر این لاجرم‌ها و ضرورتِ آنها را درنیابیم، آیا ما هم به قول طباطبایی دچار «مانع معرفتی» هستیم؟ آیا ما دچار «ایدئولوژی‌های جامعه‌شناسی» شده‌ایم؟ یا اینکه به قول فروشندگان اندیشه‌ی سیاسیِ ایرانشهری به سادگی خائن هستیم و تمام؟

اما آیا واقعاً این حکم درست است، اینکه «شاه استوارترین نهاد وحدت‌بخش» در ایران بود؟ اگر سلسله‌ای دچار انقراض می‌شد، اگر سرزمینِ شاهی دستخوش هجوم قرار می‌گرفت از جانب کسانی که ایرانی نبودند (اسکندر، چنگیز، تیمور، محمود افغان)، یا ایرانی بودند اما به سلسله‌های رقیب تعلق داشتند، طبعاً آن‌ها نیز به دنبال پیروزی خود را «شاه» می‌خواندند، آنها نیز نهاد حاکمیت یا «دولت» را تصرف می‌کردند. می‌توان این تغییرات بنیادی و گاه تخریب‌گر را «تداوم و ثبات قلمرو» خواند اما می‌توان، **واقع‌بینانه‌تر**، دورانی از بی‌ثباتی و هرج و مرج و تکه پاره شدن قلمرو دانست و سپس احیای دوباره‌ی اقتدار مرکزیِ حاکمیت. به این اعتبار، برخی از شاهانِ خودکامه عامل وحدت سرزمینی بودند و برخی دیگر عامل ضعف و هرج‌ومرج و بی‌ثباتی و تجزیه. وحدت سرزمینی نیز ثابت و با دوام نماند. بخش‌هایی اضافه شد و بخش‌هایی برای همیشه از دست رفت. طبعاً آنچه این وحدت سرزمینی را اعاده می‌کرد، زور نظامی و تدبیرِ سیاسی برخی از شاهان بود، نه گونه‌ای خودآگاهیِ فلسفی نسبت به «نظریه‌ی ایرانشهری !«طباطبایی خود به این واقعیت آگاه است و در نتیجه دچار تناقض‌گویی می‌شود، چند خط پایین‌تر به دنبال نقل قول بالا می‌نویسد نهاد شاهی به طور «پی در پی» دچار «فروپاشی» می‌شد و این فروپاشی‌ها «از ویژگی‌های نظام حکومتی ایران» بود. (دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران ، ص ۱۱۵). خواننده خود باید در ذهنش هماهنگ کند که نهاد پادشاهی که گفته شد» **لاجرم استوارترین نهاد** این نظام سیاسی به شمار می‌آمد»، همزمان لاجرم «**پی در پی** دچار **فروپاشی** بود»! از هرچه بگذریم، بالاخره جواد طباطبایی نظریه‌پرداز «زوال اندیشه» و «انحطاط تاریخی ایران» است طی دورانی هزار ساله! پس نهاد پادشاهی در واقعیت، به تناوب، نه چندان استوار باقی مانده بود و نه چندان وحدت‌بخش.

«فره ایزدی» که همان اتصال به نیت و اراده‌ی خدایان باشد، چیزی نیست مگر یک ایدئولوژیِ مشروعیت‌ساز. همانند بسیاری از ایدئولوژی‌های طبقات حاکم، واقعیت را وارونه جلوه می‌دهد. پرده‌ی ساتری است بر قهر برهنه که فرمانروای خودکامه و

برگزیدگان دیوانی و روحانی برای استثمار فرودستان و استمرار حاکمیت خود ترویج می‌کرده‌اند. از دید جامعه‌شناسی تاریخی، نظریه‌ی سیاسیِ ایرانشهری، روکشِ مشروعیت‌ساز برای استبداد آسیایی بوده و به هیچ وجه از آن نظریه‌ای برای دولت امروزین و آینده بیرون نمی‌آید که مردم‌سالاری را هدف داشته باشد.

پس می‌رسیم به امروز!

امروزه، طبق «پروژه»ی طباطبایی، اگر قرار باشد اندیشه‌ی سیاسیِ ایرانشهری زمینه ساز نظریه‌ی جدیدی برای دولت و حاکمیت در ایران باشد، تأکید اصلی بر عناصر وحدت‌بخش در آن خواهد بود و نه الزاماً پادشاه آرمانی/فرّ کیانی که ایده‌ای آناکرونیستیک و **مبتنی بر کازمولوژیِ اسطوره‌ای از پیدایش جهان و نظمِ مقدسِ حاکم بر آن** است، کیهان‌شناسی‌ای که فقط مختصِ تمدن‌های باستانی و پیش‌ـمدرن بوده‌است. هیچ انسان مُدرن، سکولار، و دموکرات حتا اگر اعتقادات دینی هم داشته باشد قادر نخواهد بود به آن کازمولوژی اسطوره‌ای و الاهیات سیاسی‌اش رجعت کند. پس نه فرّ کیانی، بلکه «وحدت» اسم رمزِ امروزینِ پروژه است. گفته می‌شود این وحدت در اصل «وحدت در کثرت» است (دیباچه ص ۱۱۵، و جاهای متعدد دیگر). منظور از «وحدت در کثرت»، پذیرش حد خفیفی از هویت اقوام گوناگون است تا زمانی که آنها دم از خودمختای فرهنگی و ترویج زبانِ بومی نزنند. اگر چنین کنند ضرورت «وحدت» ایجاب می‌کند که دولت مرکزی آنها را به عنوان تجزیه‌طلب گوشمالی دهد.

پرسشِ تاریخی یا جامعه‌شناختیِ پسِ پشت این «پروژه» را طباطبایی در موارد متعدد اینگونه طرح کرده، «مایهء ثبات و تداوم قلمرو سرزمینی ایران در دولت مستعجلِ فرمانروایی سلسله‌هایی که بر ایران‌زمین حکومت کردند، چه بود؟» (همان جا). خود این پرسش امروزه به قول فرنگی‌ها «لودِد» (loaded) است، یعنی بار ایدئولوژیک دارد. «ثبات و تداوم قلمرو» برداشتی اغراق‌آمیز و بحث‌انگیز است چنانکه در بالا اشاره کردیم. اما حتا اگر این ثبات و تداوم را، به مثال «روح» در فرهنگ و تمدن، به شیوه‌ی پان‌ایرانیست‌ها همواره مفروض بگیریم، طباطبایی علاقه‌ای به یافتن دلایل تاریخی یا جامعه‌شناختیِ آن ندارد، او پاسخش را در «نظریه» می‌جوید و قرعه به نام «اندیشه‌ی ایرانشهری» می‌افتد. و ما می‌دانیم داستان از اینجا به کجا می‌رود! اندیشه‌ی ایرانشهری «مایهء ثبات و تداومِ قلمرو» است، اگر شما مجاب نشده‌باشید، شاید به اندازه‌ی کافی ایرانی و وفادار به «قلمرو» نیستید، شاید دل‌تان هوای تجزیه دارد، شاید روشنفکر جهان‌وطن (کاسموپولیتن) یا بدتر چپ‌گرای انترناسیونالیست هستید، که ترجمه‌ی فارسیِ اینها همه می‌شود «خائن به منافع ملی»!

به نظر می‌رسد ما بار دیگر به واکاوی حس هویت یا همان «تعلق ملی» نیاز داریم. طباطبایی در نوشته‌هایش همه جا «ملی» را در گیومه می‌آورد، احتمالاً به این خاطر که آنرا متمایز کند از معنیِ امروزین آن که با دولتِ ملی مُدرن (nation-state) پیوند درونی دارد. اما در بحث‌های آتشین میان طرفداران و مخالفان طباطبایی، این «ملی» در گیومه از گذشته به امروز فرامی‌روید و تبدیل به هویت اصلی یا زیرساختِ آگاهی ملی به معنیِ مُدرن آن می‌شود. دو گونه‌ی متفاوت از حس تعلق جمعی، یکی پیش‌مُدرن و دیگری مُدرن، با یکدیگر مخلوط می‌شوند! تبلیغ‌گران حتا به چنین تمایزی هم دیگر قایل نیستند و

«آگاهی ملی» سده‌ها و هزاره‌های گذشته را با آگاهی ملی عصر جدید یکی و همسان می‌پندارند. اینجاست که باید بار دیگر به مختصاتِ دو نوع حس تعلق جمعی پیش و پس از دوران مُدرن اشاره‌ای بکنیم.

از لحاظ تجربه‌ی زیستی، برای ما امکان ندارد انواع «احساس تعلق گروهیِ» گذشتگان را در اعصار دور همانند آنها احساس کنیم. آن تجربه و حس تعلق، مثلاً چیزی که مردمان در دوران هخامنشی، اسکندر یونانی، ساسانی، تمدن اسلامی، عصر مغولان، ترکان، صفوی و بیشتر دولت‌های «اتنیک» و طایفه‌های منطقه‌ای در خطه‌های مختلفِ فلاتی که به نام ایران می‌شناسیم در خود حس می‌کرده‌اند، **از حیطه‌ی ادراک حسی و تجربه‌ی وجودی امروزین ما به دور است**. این تجربه به طور طبیعی از راه میانجی مستقیم به ما نرسیده. تنها راه **پیوند هویتی** با گذشتگانِ دور، نوعی خشونت مفهومی است، یعنی ساختن تصوری از همبستگی «ملیِ» فراتاریخی با هویت واحد و پیوسته که نسل به نسل بی‌انقطاع به ما رسیده. این یک دستکاری ایدئولوژیک و یک خودفریبی روانی است. دلایل آن متعدد می‌تواند باشد، احساس ناامنی در لحظه‌ی حاضر، ترس از بی‌هویت و بی‌سیرت شدن، هراس از تجزیه‌ی سیاسی و تجربه‌ی شکست، شرم در برابر بیگانه، حس بی‌قدرتی و بی‌اثر بودن و غیره. ناسیونالیسم افراطی و پان‌ایرانیسم یک رفتار تدافعی حاکی از هراس، روان‌نژندیِ ترس، و عقده‌ی حقارت است. **اقتدارِ کاذب است که به جایی در امروزِ تاریخ وصل نیست، در نتیجه می‌خواهد حقانیت‌اش را از عظمت گذشته بگیرد**. به دنبال سکوی ثابت و محکم و قوی برای استوار بودن امروزش می‌گردد. اما در واقعیت، هیچ هویتی خالص نیست. هیچ کلان‌روایت از «سرنوشت یک ملت»، که دارای وحدت و یکپارچگی و تداوم طی واحدهای زمانی بزرگ، سده‌ها و هزاره‌ها، باشد وجود ندارد و اگر می‌بینیم که در تاریخنگاری عصر جدید، این سرنوشت به شکل انواع تاریخ «ملی» یا ادبیات «ملی» تدوین گردیده، این تاریخنگاری با سرکوب خرده‌روایت‌ها و صداهای حاشیه‌ای و حذف «ناخالصی»های بسیار توأم بوده‌است. روش‌های تاریخنگاری جدیدتر در غرب، «تاریخ از پایین»، و «صدای فرودست» (ساب‌آلترن)، آن کلایت‌روایت‌ها را مورد تجدید نظر جدی قرار داده و ما نیز در ایران باید چنین کنیم. ایران از لحاظ تاریخ و فرهنگ و حتا زبان، یک کشور چندهویتی است. وجه‌اشتراک و احساس تعلق قومی یا دینی، متفاوت است از احساس تعلق ملّی. اولی از نوع «هویت‌مدار» با ریشه‌های دیرینه‌ی تاریخی و زبانی است، دومی یک برساخته یا خیالواره‌ی (imaginary)مُدرن، به قول بندیکت اندرسون، که در دوران مُدرن و عصر تجدد، با ظهور وجه تولید سرمایه‌داری و تشکیل «دولت/ملت» و مرزهای جدید کشوری، صنعت چاپ، رسانه‌های سراسری، سیستم درسی و آموزشی جدید و سراسری، قوانینی عام که همه‌ی خطه (کشور) را در برگیرد و غیره در آگاهی مردم شکل می‌گیرد. ما در دوران باستان، در قرون وسطا، امپراتوری‌های قدیم، در استبدادهای آسیایی، در فئودالیسم و نظام خان‌خانی و زمینداری، احساس تعلق «ملی» به تعبیر امروزین نداشته‌ایم. دولت با ابزار مدرن و بوروکراسی مدرن و ارتش مدرن هم نداشته‌ایم. ایران و ایرانی به مثابه دولت/ملت و احساس تعلق ملی، برساخته‌های مُدرن‌اند. «ناسیونالیسم» به عنوان جهان‌بینی و ایدئولوژی مایل است ما بپذیریم که خود تأسیس «دولت ـ ملت» در وهله‌ی نخست بر اساس وجود یک جمعیت همبسته‌ی «ارگانیک» و یک فرهنگ متجانس و همگن صورت گرفته. اما واقعیت تاریخی آن است که این دولت ملی جدید است که با نظام آموزشی سراسری و یکدست، و

بوروکراسی کارمندی در سطح کشور، و تثبیت مرزهای جغرافیایی و بازار ملی، جاده‌سازی و ریل‌گذاری و امکان مسافرت سریع به نقاط دور، باعث و بانی احساس همبستگی «ملی» می‌شود. حس تعلق «ملی» در عصر مدرن، متعاقب تشکیل دولت مرکزی، نه مقدم بر آن نهادی می‌شود. همبستگی‌های «اورگانیک»، مربوط به جوامع کوچکِ ماقبل صنعتی‌اند. از همین رو، به کارگیری استعاره‌های ارگانیک برای همبستگی فورمال و صوری در سطح کشوری (ملی/ دولتی) می‌تواند خطرناک تلقی شود. «ملت» یک قبیله‌ی بزرگ یکدست نیست !در عصر مُدرن، ماشین دولتی پدیده‌ای است که در دوران ماقبل مُدرن وجود نداشته، حامل ابزار و تکنولوژی نظارت، کنترل، اسارت، و کشتار جمعی بسیار پیشرفته. هر «نظریه‌یی دولت»ی سوار بر چنین ماشینی می‌شود، و ما به عنوان شهروند باید حواس‌مان باشد که چه کسانی با چه نظریه‌ای پشت فرمان این ماشین خواهند نشست. مردی با اندیشه ی ایرانشهری برای تمام فصول؟

از آنجا که این روزها در رسانه‌های اجتماعی جواد طباطبایی از مقام یک روشنفکر و پژوهشگرِ دانشگاهی به مرتبه‌ی کاهنی و موبدی ارتقاء یافته ــ و خود او هم بدش نمی‌آید در این نقش فرو رود ــ بگذارید با جمله یا توییتِ نیکویی از خود او این صحبت را به پایان ببریم: «تاریخ دولت در ایران، تاریخِ پیکار پتیارگیِ دربار با شَبَح کاوه‌های مکرر بود.» بله، داستان همیشه همین بوده: دربارِ پتیاره و فرّ کیانی‌اش در برابر شبحِ کاوه‌های بی‌شمار از میان مردم بی‌فرّ، که برخاک می‌افتند و به پا می‌خیزند و باز بر خاک می‌افتند و باز . . . همیشه همان.

کتاب‌هایی که در متن با شماره‌ی صفحه به آنها ارجاع شده:*زوال اندیشهء سیاسی ـ گفتار در مبانی نظریِ انحطاط ایران*، ویراستهء جدید، انتشارت کویر، چاپ چهارم ۱۳۸۳*ابن‌خلدون و علوم اجتماعی ـ وضعیت علوم اجتماعی در تمدن اسلامی*، طرح نو، چاپ دوم ۱۳۷۹*دیباچه‌ای بر نظریهء انحطاط ایران ـ تأملی دربارهء ایران، جلد نخست*، نشر نگاه معاصر، چاپ سوم، ۱۳۸۲*مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی ـ تأملی دربارهء ایران، جلد دوم، کتاب اول*، انتشارات ستوده، چاپ اول ۱۳۸۵*نظریهء حکومت قانون در ایران ـ تأملی دربارهء ایران، جلد دوم، کتاب دوم*، انتشارات ستوده، چاپ اول، ۱۳۸۶

Reinhart Koselleck, *The Practice of Conceptual History*, Stanford University Press, 2002

خانه و جهانشــهر-عبدی کلانتری –رادیوزمانه – ۷ آذرماه ۱۳۹۳

علی میرسپاسی معتقد است پرسش های متداول اکثر روشنفکران ایرانی (به ویژه آنانی که با فلسفه سرو کار دارند) اساساً بی‌ارتباط با مسایل واقعی در جامعه است .

اسلام، دموکراسی، و جهان وطنی

چندی پیش کتاب چهارم علی میرسپاسی به نام اسلام، دموکراسی، و جهان وطنی[1] در آمریکا منتشر شد. این کتاب را او به اتفاق تاد گراهام فرنی (شاگرد پیشین و همکار کنونی اش) تألیف کرده، اما سرفصل ها و دیدگاه‌های آن تماماً دل مشغولی های آشنای علی میرسپاسی را نشان می‌دهد که او در کتاب‌های پیشین نیز از زاویه های دیگر کاویده بود [2].این دلمشغولی ها از جمله عبارت اند از اسلام سیاسی و بومی گراییِ روشنفکران، شکل‌های تحقق دموکراسی در کشاکش میان سکولاریسم و اسلام، دریافت بومی از ارزش های «روشنگری» و جهان وطنی، نقش روشنفکران حوزهٔ عمومی ، هایدگریسمِ بومی شده، و معرفی اندیشهٔ پراگماتیسم در ایران.

علی میرسپاسی در سالهای اخیر به طور مستمر معرف و شارح بینش پراگماتیسم در تئوری و اندیشهٔ اجتماعی بوده و در سیاست روشی را پیش گذارده که به «زندگی روزمره» و امکانات واقعی و عملی این حوزه توجه خاص دارد و آگاهانه از راه حل‌های کلان و نسخه های تحول انقلابی و سراسری و «ایسم»های ایدئولوژیک می پرهیزد. میرسپاسی از نخستین روشنفکران سکولاری بود که از حدود سه دهه پیش تلاش در معرفی اندیشمندان خاورمیانه و عرب کرد، کسانی نظیر صادق العظم (مؤلف کتاب معروف نقد فکر دینی در ۱۹۶۹)، محمدآرکون، فاطمه مرنیسی، عبدالله لارویی، ادوارد سعید، و دیگران، و توجه داد به شباهت مشکلات ما در ایران با کشورهای عربی. نوشته‌های میرسپاسی ترکیبی است از اندیشهٔ فلسفی و بینش جامعه شناسی و تاریخی، معطوف به راه حل‌های عملی و پراگماتیک و آنچه که «سیاست امید» نام نهاده، که برآوردِ امکانات جامعهٔ مدنی را برای کسب ذره ذرهٔ حقوق، روشی واقع‌بینانه تر می‌شناسد تا «سیاست یأس» و بدبینی های مزمن روشنفکرانه و شبه فلسفی در ایران. انتقادات علی میرسپاسی از هایدگریسم بومی و غرب‌ستیز و همچنین از سکولاریسم ستیزه‌جو متأثر از حساسیستی است که او همواره نسبت به شرایط بروز خشونت در سیاست داشته است.

---

[1] Ali Mirsepassi and Tadd Graham Fernee, **Islam, Democracy, and Cosmopolitanism – At Home and in the World**, Cambridge University Press, 2014.

[2] Ali Mirsepassi, **Democracy in Modern Iran – Islam, Culture, and Political Change**, New York University Press, 2010.

Ali Mirsepassi, **Political Islam, Iran, and the Enlightenment – Philosophies of Hope and Despair,** Cambridge University Press, 2010.

Ali Mirsepassi, **Intellectual Discourse and the Politics of Modernization – Negotiating Modernity in Iran**, Cambridge University press, 2000.

بررسیِ انتقادیِ بومی گرایی چگونه شروع شد؟

هنگام ردیابیِ ریشه‌های فکریِ انقلاب بهمنِ پنجاه و هفت، توجه معمولاً (و به درستی) به آثار علی شریعتی و جلال آل احمد معطوف می شود. این دو، به مراتب بیش از روحانیانِ روشن‌فکر نظیر آیت الله مرتضا مطهری و آیت الله محمود طالقانی و بیش از ایدئولوژی‌های مارکسیستی بر طرز فکر روشنفکران و دانشجویان تأثیر گذاشتند. شریعتی و آل احمد نه تنها با دیکتاتوری بلکه با استعمار هم در ستیز بودند و این ستیزه تنها در محدودهٔ سیاست و وابستگیِ اقتصادی به غرب خلاصه نمی‌شد بلکه خصلت فرهنگی هم داشت و هدف اصلی‌اش نبرد با استعمار فکری و فرهنگی و «سبک زندگی» ای بود که می‌رفت تا هویتِ سنتی، اصالت بومی، و ارزش‌هایی که حیثیت و احترام انسانیِ ما را در بر داشت، تخریب کند.

به یاد بیاوریم: در سالهای آخر حکومت محمدرضا شاه، هنگامی که اعتراضات مدنیِ دانشجویان و کانون های صنفی (معلمان، وکلا، نویسندگان) مورد تهاجم نیروهای امنیتی و لباس شخصی های ساواکی و گارد دانشگاه قرار گرفت و به تدریج به خیابان کشیده شد، رفته رفته، دامنهٔ اعتراض ها هم وسیع‌تر شد و به نحوی خودانگیخته و بدون رهبری تشکیلاتی، مردم عادی، حاشیه نشینان شهری و کسبهٔ خرد («پابرهنه ها») و در مرحلهٔ آخر بازاریان، کارگران کارخانه ها و کارمندان دولت نیز به جنبش خیابان پیوستند.

فراموش نکنیم: این زمانی بود که روشنفکران و فعالان سیاسی نه تنها هدایتگر جنبش خیابان نبودند، بلکه موج هزاران هزارِ مردم بود که با رادیکالیسم خودجوش اش، روشنفکران و ایدئولوگ های سیاسی را به دنبال می کشید. خلاء رهبری سیاسی به فاصلهٔ کوتاهی ــ پیش از آنکه تبعیدیان بازگشته و زندانیان آزادشده فرصت احیای احزاب شان را پیدا کنند ــ توسط شبکهٔ مساجد، کمیته های امداد مردمی، روحانیان سیاسی، کمیته های انقلابی، و سرانجام آیت الله خمینی پر شد. جالب توجه (و بسیار مهم از دید جامعه شناسی انقلاب)، این نکته است که از میان رهبران بالقوهٔ جنبش (رهبران با تجربه و سالخوردهٔ «جبههٔ ملی»، «نهضت آزادی»، «حزب توده»، کادرهای حرفه‌ای بازگشته از تبعید مرتبط با احزاب زیرزمینی و سازمانهای چریکی) تنها کسی توانست ذهن و تخیل و قلب مردم را تسخیر کند که نه «ملی گرا» بود، نه مشروطه خواه و متجدد و خواهان اجرای قانون اساسی، و نه می‌خواست با «سرمایه داری وابسته» و بهره کشی طبقاتی مبارزه کند. برعکس، او کسی بود که همان وجه فرهنگی آراء آل احمد و شریعتی را برجسته کرد و به مردم نوید داد که برای اعادهٔ شأن و آبروی آن‌ها آمده است، برای احترامی که از دست رفته، برای کوتاه کردن دست آقابالاسرهای غرب زده ای که برای غارت محرومان و استقرار بساط «ظلم»، باید قبلاً سُنّت، هویت و اصالت بومی و اسلامی آن‌ها را بزدایند و فساد فرهنگی (فرهنگ غربی) را اشاعه دهند.

پس این‌گونه بود: جنبشی که با خواسته‌های مدنی و صنفی آغاز شده بود و سپس به همت روشنفکران سکولار به خواست قانون و دموکراسی و حقوق بشر ارتقاء پیدا کرده بود، به ناگهان در دریایی از تظلم خواهی شیعی، احساسات پوپولیستیِ بیگانه ستیز (ضد تمدن غرب و سبک های زندگی آن) و معطوف به «بازگشت به خود»، رجعت به اصالت و حرمت زندگی بومی، و احیای سنت غرق شد. گویی زخمی عمیق‌تر از فشار اقتصادی و اختناق سیاسی به دنبال مرهم می گشت، زخمی که با از

دست رفتن «ارزش ها» و سنت و راه و رسم قدیم، با زوال زندگی ماقبل شهری و صفا و آرامش روستایی به جان مردم نشسته بود.

این یک زخم یا احساسِ عمیقِ «وجودی» یا اگزیستانسیال بود. واقعی بود و درمان می خواست. این اتفاق همچنین نشان داد که بومی گرایی روشنفکرانه در ایران ریشه‌ای تر و پردامنه تر از آن چیزی بود که قبلاً در عصر مدرانیزاسیون تصور می‌شد و علاوه بر آل احمد و شریعتی، شامل روشنفکران دیگری نیز می‌شد نظیر احمد فردید، داریوش شایگان، احسان نراقی، رضا داوری، و شاگردان آن‌ها که بعدها در حکومت اسلامی مصدر بسیاری از امور شدند. علاوه بر اینان، بومی گرایی در سالهای پیش از انقلاب بهمن، تبدیل به روح زمانه یا «زایت گایست» دوران شده بود که اکثر روشنکران اعم از مذهبی یا سکولار در سطحی ناخودآگاه به آن تمایل داشتند.

بررسی و تحلیل انتقادیِ این جریان فکریِ بومی گرا تاکنون با تلاش روشنفکرانی چند صورت گرفته است از جمله فریدون آدمیت، احمد اشرف، جمشید بهنام، ناصر پاکدامن، باقر پرهام، شاپور راسخ، همایون کاتوزیان، شجاع الدین شفا، هما ناطق، امیرپرویز پویان، علی میرفطروس، باقر مؤمنی؛ و در سالهای پس از انقلاب بهمن: داریوش همایون، آرامش دوستدار، غلامحسین ساعدی، داریوش آشوری، علی میرسپاسی، مهرزاد بروجردی، مهرداد مشایخی، مهرداد درویش پور، جواد طباطبایی، یدالله موقن، محمدرضا نیکفر، فخرالدین عظیمی، رضا افشاری، سعید امیرارجمند، حمید دباشی، اسماعیل نوری علاء، ماشاالله آجودانی، هایده مغیثی، سعید رهنما، علی رهنما، سهراب بهداد، نیره توحیدی، ولنتین مقدم، شهلا شفیق، مهرانگیز کار، الاهه بقراط، علی قیصری، منصور فرهنگ، آصف بیات، فرزین وحدت، افشین متین عسگری و شماری دیگر از پژوهش گرانِ انتقادی و غیردینی.

«خانه»ی خویش در برابر «جهان شهر»

مفهوم «خانه» (home) علاوه بر معنای واضح جای امن و مکان نخستینِ تعلق، در بستر فلسفهٔ اگزیستانس با مفاهیم دیگری نیز گره خورده، نظیر «ریشه»، «هویت»، و «اصالت». انسان «بی خانه»، نه تنها کسی است که بی خانمان یا تبعیدی شده، بلکه ذهنیتی نیز هست که حتا در زادبوم خود امنیت وجودی‌اش را از دست داده است. او کسی است که تا همین دیروز در دامان سنت می زیست و با همهٔ دشواری های معاش، اساس اعتقادات و باورها و ارزش‌هایش دست نخورده بود و به این اعتبار نه دچار تشویش بود و نه از بی سیرت شدن یا بی‌هویت شدن می هراسید.

آنچه تعادل را به هم زد و امنیت وجودیِ انسان سنت گرا را از او گرفت مجموعه‌ای بود از شاخص های تمدنی ی جدید مثل «شهری شدن»، «مدرنیته»، «سکولاریسم» (همه متعلق به راه و رسم جامعهٔ بورژوایی)؛ و نیز مجموعه‌ای از مفاهیم مشابه نظیر عقلانی شدن فرایندهای فرهنگی، افسون زدایی از عادات و خلقیات، راز زدایی از طبیعت و کائنات، فردگرایی، هسته ای شدن خانواده، مادی شدن و ماشینی شدنِ حرفه ها، ظهور تکنولوژی های کلان، و گسترش جامعهٔ مصرفی توده وار. این فرایندها را برخی فیلسوفان در عبارت «از دست رفتن معنای هستی» خلاصه می کنند؛ معنایی که پیش از عصر مدرن توسط

دین فراداده می‌شد، هستی (و جایگاه انسان در «هستی») را توضیح می‌داد و زندگی فرد را در متن قصه ای متافیزیکی از آفرینش تا رستاخیز و آمرزش روح و هستی جاودان توصیف می کرد. «خانهٔ وجود» انسان سنتی توسط بولدوزر «مدرنیت» تخریب می‌شد بی‌آنکه خانهٔ امن دیگری بر آن خرابه بنا شود.

علم «جامعه شناسی» ی غربی، به طرز یگانه‌ای در میان علوم اجتماعی و فلسفه، روایتگر و تحلیل کنندهٔ این دوران گذار تاریخی و برآیندهای فرهنگیِ آن بوده است. جستجوی خانه یا خواست بازگشت به خانه به معنای زاد بوم اجدادی و حفظ سنت، طرز تفکری را سبب می‌شود که «بومی گرایی» اش می‌نامیم. در مقابل آن، «جهان وطنی» مفهومی دیگر است که افق آن (به ضرب دانش و توانِ مدرنیتهٔ اروپایی) در برگیرندهٔ همهٔ زادبوم ها و همهٔ ملیت ها و همهٔ شهرک ها و قصبه های جهان است.

می‌بینیم که بومی گرایی با «بازگشت به خویش» چیزی بیش از ناسیونالیسم ضداستعماری است؛ چیزی ریشه‌ای تر، عمیق‌تر و «وجودی»تر. واکنشی روحی است در برابر سرگیجهٔ جابه جاشدن: از جای کنده و به جای ناخواستهٔ دیگری پرتاب شدن. بخش بزرگی از خـُلقیات یا «ایتوس» اسلامگرایی را همین حال روحی شکل می دهد. «اسلام» مرهم دردی است که شهری گریِ مدرن غربی به جان ما انداخته، مرهمِ ویروس فرهنگ جهان وطن است و شفایی برای آرامش به هم خوردهٔ مرد مقتدر مسلمان در «خانه» ی خویش.

میرسپاسی، روشنفکران سکولار، و اسلامیسم

وقتی به نقش اسلام در سیاست فکر می‌کنیم، ما **سکولارها** در تعریف (و داوری درباره ی) آن به چند گروه تقسیم می شویم. من اینجا دست کم چهار گروه را می‌توانم متمایز کنم.

نخست، کسانی هستند که اسلام سیاسی را منحصراً پدیده‌ای متعلق به دوران استعمار و شکل ایدئولوژیک مبارزهٔ ضداستعماری تلقی می کنند؛ گاه از آن به عنوان الاهیات آزادی (اسلامی) یا الاهیات اعتراض هم نام می برند. این «اسلام»، ظلم ستیز و عدالت محور معرفی می شود. طی تاریخ، مهدی گرایی اش گاه ستیزه جو /نظامی گرا و گاه خاموشی طلب /تقیه پرور بوده است. اگر پراتیک آن به خشونت آغشته شود، این خشونت ذاتیِ این پدیده نیست بلکه واکنشی است علیه خشونتی بزرگ‌تر و عدم توازن قدرت میان سرور و برده در مقیاس جهانی. شکل شیعیِ آن متکی بر خیالوارهٔ «مظلومیت» است.[۱]

دوم، روشنفکرانی که اسلامگرایی را در فقه سیاسی خلاصه می کنند و تصورشان آن است که «اسلام» با فاصله گرفتن از شریعت گرایی و کاهش نقش ملایان در دولت و سیاست، می‌تواند به جایگاه یک دین معنوی بازگردد، آئینی که تنها با اخلاقیات و عبادات معنا پیدا می کند. کسانی که خود زمانی تربیت مذهبی داشته‌اند یا امروزه خود را اصلاح طلب و مسلمان لیبرال معرفی می کنند نیز در کنار همین دستهٔ دوم از روشنفکران سکولار قرار می گیرند. برای آن‌ها «اسلام» و «اسلام

[۱] برای نمونه نگاه کنید به: احسان طبری، کتاب **برخی بررسی ها دربارهٔ جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران** (۱۳۴۸)

سیاسی» دو پدیدهٔ مجزا و نهایتاً متضاد را شکل می دهند. خشونت چیزی است که تنها از بنیادگراییِ فقه سیاسی (و دولت مبتنی بر شریعت) برمی‌خیزد و نه از خود دین. آیین محمد خود از خشونت بری است زیرا به هنگام حیات پیامبر از شریعت و فقه خبری در میان نبود. روال اسلام ترغیب و اقناع است نه تحمیل اراده.

گروه سوم از روشنفکران سکولار برخلاف گروه دوم، برای شریعت و فقه چندان اهمیتی قائل نیستند و اصول فقهی را ثانوی و قابل انعطاف با شرایط زمان می دانند. «سیاسی» در اسلام را باید قائم به ذات دانست و آنرا با اراده ای معطوف به قدرت تعریف کرد. زور و ارعاب (تجاوز به حریم دیگری یا تکفیر) یکی از وجوه متون کانونی ادیان ابراهیمی است، اما این وجهی «بالقوه» است و الزاماً به خشونت در عمل نمی انجامد (حتا می‌تواند در یک روایت یا داستان اسطوره ای زمینهٔ اخلاقیاتی را فراهم کند برای ابرام نیکی و شفقت، همانند تجلی خشونت در ادبیات و هنر). اما «اکتیو» کردن و به حرکت درآوردن این امر بالقوه به شکل عمل سیاسی یا حرکت نظامی، یعنی خشونت در عمل به منظور کسب قدرت (فراتر از «تکست») نیاز به شرایط خاصی دارد. تولد اسلام در تاریخ، یک حرکت سیاسی / نظامی است. پیامبر اسلام علاوه بر یک مصلح اجتماعی، یک سلحشور قبیله‌ای و یک قانونگذار و بانی یک «دولت» ابتدایی در شبه جزیره عربستان نیز هست که غزوات او بخشی جدایی ناپذیر از «خیالواره» (ایمجیناری) و خاطرهٔ جمعیِ مسلمانان را شکل می‌دهد . سیرهٔ پیامبر بخشی از تعریف مسلمانی است، جنبه‌ای «هویتی» دارد. اسلام زمانی تبدیل به یک دین جهانی می‌شود که توسط جانشینان محمد به جهانگستریِ نظامی دست می یازد. آن «خیالواره» همیشه در فرهنگ جوامع مسلمان زیر خاکستر به حیات خود ادامه می‌دهد و هرگز رنگ نمی بازد. یک تلنگر (یک موقعیت سیاسی ـ فرهنگی خاص) لازم است تا آن را از زیر خاکستر بیرون کشد و شعله‌ور سازد. آنگاه، آن منطق و تحرک خاص خودش را خواهد داشت مستقل از بازیگران صحنه. می‌تواند جهانی را به آتش بکشد [1].

و سرانجام دستهٔ چهارمی از روشنفکران سکولار که علی میرسپاسی را می‌توان در میان آن‌ها قرار داد. این گروه برآنند که «اسلام» یک نام نامتعیّن است و «اسلامی» صفتی است که می‌توان به دلخواه بر هر پدیدهٔ سیاسی یا فرهنگی اطلاق گردد. تمرکز بر «اسلام» اهمیت شناخت شناسانه ندارد. همانند هر مفهوم یا هر جهان بینی ی دیگر، در اسلام هم می‌توان در برابر هرآنچه فکر شده و پیشنهاد شده، جنبه‌ها و راه و روال های هنوز «فکر نشده (untought) «و ناتمام یافت و مدام به کاوش فکری ادامه داد و پدیده را از نو تعریف یا بازاندیشی کرد. از آنجا که اسلام یک ذات یا هویت ثابت نیست نمی‌توان پیشاپیش آن را با نوع خاصی از «گرایی» جمع بست و طبقه بندی و ارزش‌گذاری کرد. آنچه برخورد انتقادی می‌طلبد نوع خاصی از بومی گرایی تدافعی (و سپس تهاجمی) است که خشونت سیاسی را به پوشش «اسلام» یا هر «ایسم» دیگری

---

[1] برای نمونه نگاه کنید به:

آرامش دوستدار، کتاب **امتناع تفکر در فکر دینی** (چاپ اول ۸۵-۱۹۸۳ چاپ کامل ۲۰۰۴)

آرامش دوستدار، کتاب **درخشش های تیره** (۱۹۹۲)

محمدرضا نیکفر، رسالهٔ بلند **ایمان و تکنیک** (۲۰۰۵)

محمدرضا نیکفر، رسالهٔ بلند **الاهیات شکنجه** (۲۰۰۹)

محمدرضا نیکفر، رسالهٔ بلند **خشونت دینی و خشونت سکولار** (۲۰۱۰)

عبدی کلانتری، کتاب **آیا اسلام می‌تواند غیرسیاسی شود؟** (۲۰۰۸)

عبدی کلانتری، کتاب **نقد خشونت دینی** (۲۰۰۸)

در می آورد. در مثالی مشابه: آنچه شایستهٔ انتقاد است، نه «فلسفهٔ هایدگر» بلکه نوع خاصی از بومی گرایی بیگانه ستیز و خشن است که هایدگر را به نحو معینی «بومی» می‌کند تا دستاویز کنشی خشونت بار شود. همین برخورد پراگماتیستی و غیر ذات گرایانه را باید با سکولاریسم و مدرنیته نیز داشته باشیم. آنچه سکولاریسم یا «روشنگری» را شایستهٔ دفاع می کند، نه بنیادهای فلسفی و شالوده های متافیزیکی آن ها، بلکه پراتیک مدارا و خصلت‌های هنوز نامتحقق و هنوز به اندیشه درنیامده شان در تحقق دموکراسی است؛ و گرنه سکولاریسم به خودی خود نه بانی و نه ضامن زندگی صلح آمیز و امن بوده و در آینده می‌تواند باشد.

یکی از نشانه‌های اینکه بومی گرایی اسلامی (شیعی) در ایران، از دید علی میرسپاسی، ارتباط چندانی با «اسلام» ندارد این حقیقت است که چند تن از پدران فکری آن (آل احمد، شریعتی، فردید، شایگان) بیشتر از هرچیز تحت تأثیر غرب ستیزان غربی، به طور اخص مارتین هایدگر و شاگردانی چون هانری کوربن، بوده اند. اسلام شیعی برای آن‌ها تنها ظرفی بومی برای محصولی وارداتی از غرب بود. از دید میرسپاسی، خطرها و آسیب های هایدگریسم بومی شدهٔ شیعی در ایران به مراتب بیشتر از خطر آیت الله های سنت گرا و مراجع تقلید بوده است. در حقیقت، نقد اسلام گرایانهٔ تمدن غربی و مدرنیته، هیچ چیز اصیل اسلامی در خود ندارد، هرچه هست بومی سازیِ متفکران ضد روشنگری در آلمان و فرانسه است. این پدیده را در خود غرب به نام «مدرنیسم ارتجاعی (reactionary modernism) «می‌شناسند همراه با نام هایی چون اوسوالد اشپنگلر، ارنست یونگر، و مارتین هایدگر [1].در نتیجه، به باور میرسپاسی، تأکید بر متون کانونی اسلام (قرآن و احادیث و رسالات فقهی یا فلسفی) برای توضیح اسلامگرایی بی حاصل است. اسلام سیاسی در وهلهٔ نخست پدیده‌ای مدرن و متأثر از دیسکورس های ضدلیبرال و ضد روشنگری در خود غرب است که هدف شان احیای «اصالت (authenticity) «با رویکردی نوستالژیک به گذشته بوده است. دلایل جامعه شناختیِ شیوع این نوع دیسکورس ها در ایران و سایر کشورهای توسعه نیافته (یا در حال گذار) را باید در تحولات ساختاری اقتصادی، روابط استعماری، طبقاتی، جنسیت، و اوضاع ژئوپولیتیک منطقه جستجو کرد. میرسپاسی می نویسد:

تحولات خاورمیانه روندی نیست مستقل و در خود، با تاریخچه ای که به شکل خط مستقیم جلو آمده باشد؛ بلکه همانند بیشتر دوران متأخر مدرنیته (و تا اندازه‌ای دوران اولیه اش) تاریخی است متشکل از خطوط متعدد و منقطع از توسعه که همزمان از سنت و جهانوطنی تغذیه می‌کند و منعکس کنندهٔ واقعیات جغرافیایی و اقتصادی ای است که برخوردها و تضادهای طبقاتی، استعماری، دینی، قومی، مربوط به جنسیت، و ایدئولوژیک را در خود گرفته است. این برخوردها در قرن بیستم پیوند خورده اند با دو جنگ جهانی، زوال امپراتوری عثمانی، استعمارزدایی، جنگ سرد، ملی گرایی، موج مهاجرت، پناهندگی و شکل‌گیری دولت های تازه (به ویژه اسراییل)، روندهای جابجایی نیروی کار ارزان در میان کشورها، رونق سرمایه داری غرب در سالهای پس از جنگ جهانی دوم و تحولاتی که این رونق در چند و چون جمعیت و منابع اقتصادی و مالی سبب شد. به طور خلاصه،

---

[1] برای نمونه نگاه کنید به:
Jeffrey Herf, **Reactionary Modernism**, Cambridge University Press, 1984

ما شاهد یک کلاف بغرنج تاریخی و جغرافیایی هستیم از موقعیت های یگانه اما مرتبطی که در میان جنگ روس ـ ژاپن و طرح مارشال و سیاست شوروی در آذربایجان شکل گرفته‌اند بدون هیچ مرکزی از تصمیم گیری سیاسی یا تشکیلاتی، مگر به شکل مینیمالِ منطق ساختاریِ سرمایه داری در کشورهای توسعه نیافته، ارزش مبادلهٔ جهانشمول، ارزش اضافی، کار مزدگیرانه، و مجموعه های نوین دولت و قانون [و ارتش و پلیس].[1]

پراگماتیسم جامعه شناسانه

چنین نگاهی به فلسفه و سیاست، میرسپاسی را در موضع انتقادیِ همزمان نسبت به دو گروه از متفکران قرار می دهد: آن‌ها که تحقق دربستِ «سکولاریسم» و جهان بینی فلسفیِ روشنگری اروپایی را پیش شرط تحقق دموکراسی می دانند؛ و آن گروه از منتقدان سکولاریسم که در جستجوی پارادایم تمدنی جدیدی در مقابل عقلانیتِ مدرن و خشونت های استعمار اند و با کنار نهادن مطلق ارزش‌های روشنگری و سکولاریسم (لیبرال بورژوا یا انقلابی) ناخواسته هیزم به تنور مرتجعان و بومی گرایانِ مسلمان می ریزند.

علی میرسپاسی معتقد است پرسش های متداول اکثر روشنفکران ایرانی (به ویژه آنانی که روز و شب با فلسفه سرو کار دارند) اساساً بی ارتباط با مسایل واقعی در جامعه است. پرسش هایی نظیر اینکه: «آیا اسلام با دموکراسی همخوان است؟»، «آیا لیبرالیسم یا سکولاریسم پدیده‌ای منحصراً غربی است؟»، «آیا اصلاحات بهتر است یا انقلاب؟»، «آیا فقدان دموکراسی در ایران دلایل تاریخی چند قرنه دارد و عواملی در ذات سنت یا دین جلو تحقق آن را گرفته اند؟»، «آیا رفورم دینی پیش شرط تجدد در ایران است؟»، «آیا فرهنگ دینی با طرز فکر علمی قابل جمع است؟» و از این قبیل. پرسش هایی این چنین از ذهنیت های پیش ساخته و مقولات ذات گرایانهٔ جهانشمول (و تعبیری یکسویه از روشنگری ی اروپامدار) ناشی می شوند و بحث‌های بی پایان در اطراف آن‌ها راهگشای هیچ امکان آزادی خواهانه ای در کشور ما نبوده و نخواهد بود.

به عقیدهٔ علی میرسپاسی، دموکراسی معطوف به جلوه‌های زندگی روزمرهٔ مردم (everyday life) است، روزمرگی ای که در وهلهٔ نخست مبتنی است بر تنظیم نهادها .(institutional arrangements) همین نهادها هستند که وسیله یا «ظرف» تحقق امکانات برای یک زندگی سالم اند. نهادها بر این کارکردها استوارند:

–پیگیری حقوق مدنی و شهروندی (حق آزادی فکر و اظهار نظر، حق تجمع و تحزب، حق مشارکت سیاسی)؛

–ایجاد امکانات و فرصت ها (نظیر آموزش، بهداشت، مسکن، فعالیت در تولید، توزیع و مصرف کالاها و

–شفافیت اطلاع رسانی برای مشارکت مردمی درتصمیمات و جلوگیری از فساد مالی یا قدرت اداری یا سیاسی؛

–شبکه یا تور محافظت از آسیب دیدگان و بی پناهان.

---

[1] Ali Mirsepassi, **Political Islam, Iran, and the Enlightenment – Philosophies of Hope . and Despair,** Cambridge University Press, 2010. pp2-3

تحقق این تنظیمات نهادی و عملگرایانه هیچ وابستگی الزامی به یک دیدگاه فلسفی خاص ندارد (مثلاً به «سکولاریسم» یا «بینش علمی») و پیش شرطی چون یک تحول فرهنگی بزرگ که طرز فکر مردم و رفتار و معنای زندگی آن‌ها را سراسر عوض کند نمی طلبد (مثلاً آن طور که آتاتورک، رضاشاه، یا دولت های کمونیستی قرن بیستم به آن مبادرت کردند).

علی میرسپاسی این منظور را ندارد که نوشته‌های فلسفی به خودی خود بی حاصل اند. طبعاً فیلسوفان به اقتضای رشتهٔ خود همیشه با تفکر فلسفی سروکار دارند و همان را نیز تدریس می کنند. تصور نادرست آن جایی است که برخی روشنفکران ادعا دارند ایران بر لبهٔ پرتگاهی خطرناک میان گذشتهٔ سنت و حال مدرن قرار گرفته و چنانچه روشنگری فلسفی از مفاهیم سنت و مدرنیته نزد «ما» (شرق/اسلام) و «آنها» (غرب/مسیحیت/سکولاریسم) صورت نگیرد ما به درون این پرتگاه سقوط خواهیم کرد!

علی میرسپاسی در نوشته هایش به طور پیگیر از رویکردی پراگماتیستی به رویدادها و مسایل اجتماعی و سیاسی و هرآنچه شرایط امکان بروز خشونت را تقلیل دهد پیروی کرده که مدام پیش‌فرض های روشنفکرانهٔ جاری را بی‌اعتبار می شناسد. برای مثال به هنگام رویداد «جنبش سبز» او برآن بود که مقایسهٔ این جنبش با انقلاب‌های مخملی در اروپای شرقی نادرست است زیرا این مقایسه بر اساس یک الگوی جهانشمول غیرتاریخی (همه جایی و همه زمانی) ادعا می‌کرد همه جا در رژیم های تمامیت خواه کمونیستی، «طبقات متوسط» به خیابان می‌آیند تا لیبرال دموکراسیِ سرمایه دارانه را بر سر کار بنشانند و در ایران نیز همین فورمول صادق است (در مورد ایران این الگو «اسلام» را جایگزین «کمونیسم» می کرد). برخی از چپگرایان آمریکایی (نظیر جیمز پتراس، یا روشنفکران وابسته به نشریهٔ «مانتلی ریویو») با همین تحلیل، جنبش سبز ایران را محکوم کردند که بازیچهٔ دست «سیا» و سیاست‌های آمریکا شده و آن کس که به راستی در برابر توطئه های غرب ایستاده و از محرومان دفاع می‌کند محمود احمدی نژاد است. میرسپاسی بر اساس همان رویکرد پراگماتیستی، اعتقاد داشت که جنش حق طلبی و دموکراسی خواهی مردم را نمی‌توان با مقولات جهان شمول «مدرنیته» در برابر «سنت» یا «سکولاریسم» در برابر «اسلام» ، یا «طبقهٔ متوسط شهری» در برابر «توده های پابرهنه» توضیح داد، زیرا این جنبش نه تنها دربرگیرندهٔ همهٔ طبقات، بلکه همهٔ گرایش های فکری مدرن وسنتی، دینی و غیردینی بود.

انتقاد از سکولاریسم از کدام دیدگاه؟

علی میرسپاسی به این خاطر جان دیویی و ریچارد رورتی را همچون مدل اندیشه و اخلاق توصیه می‌کند که آن‌ها ضمن دفاع از ارزش‌های مدرنیته و روشنگری اروپایی، هرگز نسخه‌ای از پیشرفت بر اساس تحول یکپارچه و سراسری و انقلابی به سبک انقلاب های فرانسه یا روسیه را تجویز نمی کردند. آن‌ها به فراسوی سکولاریسم و جهان بینی های دینی نظر داشتند گویی نزاع میان دو اردوگاه گیتیانه و آسمانی مدت‌هاست که معنی خود را از دست داده است [1].علی میرسپاسی توجه خاصی

[1] برای نگاهی متفاوت و انتقادی به پراگماتیسمِ پُست سکولار ریچارد رورتی در فضای فرهنگ ایرانی نگاه کنید به فصل های ششم، هفتم، نهم ، و دهم این کتاب:
عبدی کلا نتری، **بهبود کیفیت زندگی** (۲۰۰۸)

به معرفی دیدگاه‌های روشنفکران مسلمان عرب و ایرانی نشان می‌دهد که قصد دارند روایت تازه‌ای از اسلام منطبق با مدرنیته ای دموکراتیک و سکولار ارائه دهند. همزمان، هنگامی که برخی از منتقدان سکولارِ مدرنیته در انتقاد از تمدن غربی تا به آن حد افراط می‌کنند که گویی سخنگوی غرب ستیزان بومی یا اسلامگرا شده اند، میرسپاسی باز هم به نام دفاع از ارزش‌های روشنگری و مدرنتیه اینان را نقد و ملامت می کند. در میان گروه اخیر، یکی از سرشناس ترین و پرنفوذ ترین منتقدان سکولاریسم را باید «طلال اسد» دانست.

طلال اسد (متولد ۱۹۳۲) یک انسان شناس و نظریه پرداز پاکستانی ـ بریتانیایی است (متولد عربستان، پدر اطریشی یهودی گرویده به اسلام؛ مادر مسلمان سعودی) که هم‌اکنون در دانشگاه دولتی نیویورک (سیتی یونیورسیتی) در ایالات متحده به تدریس مشغول است. او یکی از مهم‌ترین منتقدان سکولاریسم اروپایی و آمریکایی از دیدگاه غیردینی (پُست سکولار) است که حساسیت و همدلی ویژه ای با مسلمانان تحت ستم و با مهاجران مسلمان در غرب دارد. او بررسی های موشکافانه ای از مفاهیم آزادی بیان، توهین به مقدسات، از واقعهٔ رمان «آیه های شیطانی» و کارتون های دانمارکی، رویداد یازدهم سپتامبر، و «جنگ با تروریسم» به چاپ رسانده و کتاب او به نام صورت‌بندی‌های آنچه سکولار خوانده می‌شود: مسیحیت، اسلام، و مدرنیته (۲۰۰۳)۸ از مهمترین بررسی های موجود دربارهٔ فرهنگ سکولار در جوامع لیبرال غربی به شمار می رود.

طلال اسد خود نام «انسان شناسیِ سکولاریسم» (anthropology of secularism) را برای بررسی هایش پیشنهاد می‌کند که با کاوش درشکل‌گیری امر «سکولار» در دوران و مکان معین، وجوه خاص و نسبی این مفهوم را برجسته می‌کند و با آشنایی زدایی از آن نمی گذارد ما «سکولار» و «سکولاریسم» را تجربه‌ای جهانشمول برای همه‌کس و در همه جا تصور کنیم. این کار را او نه تنها با مفهوم «سکولار» بلکه با بسیاری از مفاهیم مهم مدرنیته نیز انجام می‌دهد نظیر «انسان» و «حقوق بشر»، و از این لحاظ او را با میشل فوکو، هایدگر، و نیچه مقایسه کرده اند. یکی از خواندنی ترین مقاله های اخیر طلال اسد تفسیری است که از شکل>گیری «شخص» و سوژهٔ سکولار، «انسان»، مالکیت فرد بر بدن خود، حجاب، «فتنه»، شرک، اغواگری و فریب، لذت جنسی، و آزادی به دست داده است [1].

در اینجا قصد من نیـست که به معرفی کار طلال اسد بپردازم اما تنها اشاره می‌کنم که در مسیر بازشناسی پدیده یا «امر سکولار»، طلال اسد بارها و بارها به نحوهٔ زیست دینی در جهان مدرن یا زیست‌جهان «غیر سکولار» در فرهنگ رسمیِ سکولار نظر می‌اندازد و مخاطرات و تلخکامی های این نوع زیست و زخم ها و آسیب هایی که می‌بینند را پیش چشم ما زنده می کند. او با این کار، بدون آنکه صراحتاً از دین دفاع کند یا هرنوع کنش دینی را مجاز شمارد، بزنگاه‌های بروز خشونت نامرئی علیه هستیِ دینی را نشان می‌دهد و همدردی ما را با انواع زیست های غیرسکولار برمی انگیزد. اگر این همدلی برانگیخته شود، دیگر نخواهیم توانست به مفاهیم «ترور»، «تروریست»، «انتحاری»، و» نبرد سراسری غرب علیه تروریسم» به شیوه‌های معمول فکر کنیم. وقتی که جملات طلال اسد را می خوانیم، به این می‌ماند که او عینک ها و عدسی

[1] Talal Asad, **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**, Stanford University Press, 2003

های دوربینی که برای نگاه به جهان به آن‌ها انس گرفته‌ایم ــ نگاه سکولار و بورژوالیبرال غربی ــ یک به یک از چشم ما بر می‌دارد و هرچه جلوتر می‌رویم، تردید در معنای اموری که بدیهی می انگاشتیم بیشتر می‌شود تا به جایی می‌رسیم که می‌بینیم «سکولار» حاوی عناصر دینی و جنبه‌های آزمون نشدهٔ متافیزیکی بسیار است و محل تولید خشونت های ناپیدا علیه هرآنچه «غیرخودی» به گمان می آید. در مواجهه «سکولار» و «غیرسکولار»، اسد نه به تقابل تمدن‌های مادی و نه به رویارویی باورها و نظام های فکری، بلکه بیش و پیش از هرچیز به دو نوع از «بودن در جهان» یا دو نوع زیستجهان نظر دارد. او گام به گام نشان می‌دهد که چگونه طی زمان نوع تازه‌ای از حضور در جهان خود را به عنوان «انسان» یا «بشـر» تثبیت می‌کند و همزمان« انسانیت»ها و «انسانی»های دیگر (اشکال دیگر بودن در جهان) را شکنج می‌دهد و به محاق می‌فرستد. «انسان شناسی»ی طلال اسد پیوندی است میان فنومنولوژی، اتنولوژی، جامعه شناسی، و درک عمیق ادبی یا شاعرانه از طرز «بودن» های متفاوت در جهان (بدن، حس، پیشاشعور، بروندرون) که با بررسی های علمی و «عینی» تفاوت آشکار دارد.

نقد علی میرسپاسی به دیدگاههای طلال اسد و ادامه دهندگان راه او (همانند «صبا محمود») بی شباهت به انتقاد یورگن هابرماس ازهایدگر، فوکو، و دریدا نیست. تردیدی نیست که بررسی های طلال اسد از شکل‌گیری ِ«سوژه» ی بورژوالیبرال و بی‌اعتبار ساختن همهٔ مفروضات به ظاهر بدیهی در مورد فرد خودمختار ِصاحب ارادهٔ آزاد و فاعل آگاه در حیطهٔ آگاهی و عمل اخلاقی، از جذابیت و فریبندگی بسیار برخوردار است. بسیاری از بازیافته‌های اوبرای بی‌اعتبار ساختن پیشفرض های لیبرالیسم در زمینه آزادی‌ها و حقوق بشر انکارنکردنی اند.

اما هنگامی که طلال اسد به توصیف همدلانه از نوعی اصالت وجود یا زیست دست نخوردهٔ دینی (اسلامی) می‌پردازد، زیستی که ظاهراً قربانی ِخشونت دولت مدرن و قوانین سکولار آن شده، یا هنگامی که اسد و صبا محمود تعریف کنشگری ِفعال یا «فاعلیت» (agency) را چنان تغییر می‌دهند که شامل «طاعت و بندگی» و زندگی منفعل مبتنی بر «تقوا و پارسایی» هم بشود، برای علی میرسپاسی این‌ها همه طنین آشنایی دارد و یادآور نوستالژیای خانهٔ وجود از کف رفتهٔ هایدگریسم بومی در ایران پیش از انقلاب اسلامی است. طلال اسد و صبا محمود و همفکران شان در دانشکده های غرب، با خصومتی که نسبت به مدرنیته و روشنگری و ارزش های بورژالیبرال نشان می دهند، و با دفاعی که از شیوه‌های زندگی سـنتی اسلامی می کنند، عملاً به طرز خطرناکی به ناجیان اسلامگرایی تبدیل می شوند. از صدقهٔ سر اندیشه‌های هایدگر، فانون، میشل فوکو (شیفتهٔ مدرنیت ستیزی ِانقلاب اسلامی)، و جهان سوم گرایان، جراحت های سخت و مرگباری بر تن روشنفکران ایرانی و آزادی خواهان سکولار و دموکرات و سوسیالیست ها وارد شده است. هایدگریسم بومی و اصالت وجود اسلامی، زندگی دو نسل از جوانان ایران را به نحوی جبران ناپذیر به تباهی کشاند. حال، همان نسخهٔ زهرآگین دوباره، به قلم دانشگاهیان ضدلیبرال در غرب، با عنوان مقاومت در برابر استعمار برای دانشجویان جوان تجویز می شود. «خانهٔ وجود» بومی بدون ارزش‌های جهانشهری ِمدرنیته و روشنگری راه به کوره‌های آدم سوزی ِجهادگرایان و دولت های اسلامگرا و غرب ستیز می دهد. کسانی که قصد مبارزه با جهانگستری ِسرمایه و جنگ‌های نواستعماری در خاورمیانه را دارند و زندگی محنت بار پابرهنگان مسلمان

زیر چکمهٔ دیکتاتورهای وابسته به غرب و رنج فلسطینیان در سرزمین های اشغالی دل شان را به درد می‌آورد و از تبعیضات نژادپرستانهٔ کشورهای اروپایی علیه اقلیت‌های مسلمان به ستوه آمده اند، تنها و تنها با اتکا به ارزش‌های آزادی خواهانهٔ «روشنگری» و هنجارهای مدام اصلاح پذیرِ تمدن مـُدرن می‌توانند راهی به رهایی بگشایند. این ارزش‌ها به آن میزان که باید روادار و پذیرای انواع باورها و سنت‌های صلح جویانه ی دینی هستند که عرصه را بر انواع متفاوت زیستِ دین باوران تنگ نکنند. از درون همین ارزش هاست که ایده ی«جهانشهری» سربرمی آورد تا بر تقابل های زهرآگینِ «غرب ـ شرق» و «اسلام ـ مدرنیته» فایق آید. علی میرسپاسی و تادگراهام فرنی اعتقاد دارند که:

ایده‌آل و آرمان جهانشهری باید آن نوع از زمانمندیِ تاریخی (تمپورالیتی)ای که تاریخ جهانی را به نحوی یکپارچه ساز و اروپامدارانه ترسیم می‌کند، فاقد اعتبار اعلام کند. آن صد و چند سالی که تاریخنگار بریتانیایی اریک هابسمام نام اش را «قرن طولانیِ نوزدهم» گذاشته، نه تنها یک برههٔ پیشرفت خطیِ مادی، فکری، و اخلاقیِ سرراست و بدون انقطاع نـبود بلکه اگر با عینک غیراروپامدار به آن نگاه کنیم، تجربه‌ای فاجعه بار برای کشورهایی چون هند، چین، ایران و سایر مناطق «جنوب» محسوب می شود. دوره بندیِ تاریخی در مناطق جنوب الزاماً همتراز با دوره بندیِ مشابه در کشورهای پیشرفته نیست و بنابراین دریافت ما از امور «جهانشمول» باید چندسویه و همه جانبه باشد [1].

«زندگی روزمره» و «سیاست امید»

مداخله در سیاستی که معطوف به «زندگی رومره»ی مردم عادی باشد اما همزمان به جایگاه «شهروند»، «دولت»، و «گلوبالیزاسیون» هم مرتبط باشد، به عقیده ی میرسپاسی و گراهام فرنی، می باید این ویژگی‌ها را همیشه در نظر بگیرد: یک) در هم تنیدگی موقعیت فردی با مجموعه های اجتماعی و شکل‌های زندگیِ محلی که قدمت تاریخی و سنتی دارند. توجه به این عامل، که می‌توان آن را «درون تنیدگی زندگیِ جمعی (embeddedness) «نام گذاشت، فعالان سیاسی را حساس می‌کند نسبت به اثرات رویدادهای بزرگ بر زندگی محلی و روزمره، رویداهایی چون انقلاب صنعتی، شهری شدن سریع، مهاجرت ناخواسته، و اصولاً مدرنیتهٔ جهانی و سرمایهٔگلوبال. اگر بر اثر این رویدادهای دوران ساز و گلوبال، به درون تنیدگیِ زندگی محلی آسیب برسد، زندگیِ فردی دچار ناامنیِ وجودی و بی ثباتی خواهد شد. هر انسان منفرد درون یک «بافت» یا همبافته می زید و هرنوع پارگی در این بافت تعادل زیست‌جهان او را به هم خواهد زد و «خانه» اش را دستخوشِ طوفان خواهدساخت. دو) آن ویژگی‌های زندگی که با حضور بدن در جغرافیایی زندگیِ جمعی تعریف می شوند: این نکته که شناخت، تشخیص موقعیت، کار، و هرگونه عملی همیشه با وساطت جُثه های انسانی و تجسد یافتگیِ آسیب‌پذیرِ بدن در میان جمع میسر می شود. این «بدن مرتبط بودگی» یا تجسـّدیافتگی (embodiment) در زندگی به آن معنی است که اهمیتِ آنچه ما به عنوان «خود»(self) تعریف می کنیم، برخلاف تصور دکارتی از جدایی ذهن و تن، در وهلهٔ نخست به خاطر شعور و ادراک نیست، بلکه این اهمیت در «بدن در حال زندگی و حرکت» نهفته است.

---

[1] نگاه کنید به Talal Asad, "Freedom of Speech and Religious Limitations"
در کتاب Craig Calhoun and Mark Juergensmeyer (editors), **Rethinking Secularism**, Oxford University Press, 2011.

استدراک نه تنها از این بدن جدا نیست بلکه به آن وابسته و با آن یکی است. (واژهٔ انگلیسی «امبادیمنت» اکثراً در حالت استعاری به معنی جلوه و تجسم چیزی است و غالباً در ترکیب اضافی «امبادیمنت آو . . .» به کار می‌رود مثلاً «این رفتار او جلوه‌ای است از ـ امبادیمنت آوـ شهامت اخلاقی». اما در کاربردی که اینجا در نظر داریم، این واژه در مقام اسم به معنی حوزهٔ «مرتبط با بدن» است.)

دو ویژگی ای که ذکر کردیم با یکدیگر پیوند نزدیک دارند و اگر در معرض تهدید و تجاوز قرار گیرند بر احساس امنیت وجودی (آرامش قلب، آشنایی، اطمینان به محیط، اعتماد در میان جمع، آسایش روحی) و احساس «شأن انسانی» و احترام درونی به خویشتن خود (dignity) تأثیر منفی می گذارند. هنگامی که محمد بوعزیزی، دستفروش تونسی به خاطر توهینی که به حیثیت انسانیِ او شده بود بدن خودش را به آتش کشید، با این کار شعلهٔ یک انقلاب را روشن کرد. بدن او بدن مردمی بود توهین شده زیر چکمه های یک دولت مدرن و بی‌اعتنا به شرایط زیست انسان‌های محروم و بی قدرت. میرسپاسی و گراهام فرنی می نویسند:

نکتهٔ اساسی در مورد انقلاب‌های یاسمن [بهار عربی] این است که این انقلاب‌ها پاسخِ تدافعی مردمی بود که در تابعیتِ دولت های ملّـی مدرن و درون رژیم نابرابر سرمایهٔ جهانی به بند کشیده شده بودند. در همین رابطه، به دنبال کشته شدن چندصد تن از کارگران نساجی در کشور بنگلادش زیر آوارِ ساختمان «رعنا پلازا» در تاریخ ۲۴ آوریل۲۰۱۳ ، که بیشترشان زنان و کودکانی بودند که برای شرکت های لباس غربی نظیر «به نه تون» و «والمارت» پوشاک ارزان تولید می کردند، بروز خشـم مردم بنگلادش قابل مقایسه است با شورش بهارعربی؛ زیرا این خشم، لحظه‌ای از مقاومت و تلاش را نشان می‌دهد برای محافظت از خود در مقابل روند جهانیِ تولید سرمایه داری که زندگی روزمرهٔ محلی را به اسارت گرفته و آن را [درون تنیدگی بافت زیستی و موقعیت بدن های اهالی را] طبق نیاز خود تنظیم کرده است. این واقعه که نظیر آن بارها در بنگلادش و جاهای دیگر تکرار شده، در صنعت مرگبار تولید لباس که هشتاد درصد از صادرات ملی را تشکیل می دهد، نمایانگر لحظه‌ای بود خیره کننده و دهشتناک که متعلق است به مجموعهٔ بزرگ‌تر و «نامرئی» تری از سطوح مشخص رابطهٔ اجباریِ کار و سرمایه که زمینه و پیش شرط «جامعهٔ بازار گلوبال» در دنیای امروزین را شکل می دهد. این رویداد، نه یک لحظهٔ «تصادفی» در صنعت پوشاک، بلکه یک جلوه از خشونت ساختاری در این نظامِ جهانی بود.[1]

با الهام از فیلسوفانِ پراگماتیست آمریکایی و سنت دموکراسی در این کشور، و با عطف توجه به تجارب کسانی چون مارتین لوترکینگ، جواهر لعل نهرو، مهاتما گاندی، و ابتکارات جنبش های مشروطیت و ملی کردن نفت در ایران، به عقیدهٔ علی میرسپاسی، می‌توان سیاستی مبتنی بر امید اجتماعی و فلسفه‌ای بدون اصول مطلق و سازش ناپذیر ابداع کرد که متناسب با شرایط کنونی کشور ما باشد. به عقیدهٔ میرسپاسی، «اگر طرز فکر و عمل روشنفکران ریشه در زمین زندگیِ روزمره داشته باشد، آن‌ها می‌توانند، و در مواردی هم توانسته اند، روایت و چشم اندازی از آینده ترسیم کنند که روایت امید و التیام باشد همراه با همبستگی اجتماعی و مدارای فرهنگی. کار فکری آن‌ها می‌تواند با صراحت امروز را به دیروز مرتبط سازد یا اینکه

[1] Ali Mirsepassi, Democracy in Modern Iran – Islam, Culture, and Political Change, New York University Press, 2010. p. 4.

قصه هایی را بپروراند از مبارزات پیشین در راه عدالت و آزادی و مصیبت های گذشته که بتواند در راه امید انسانی و خیر اجتماعی به کار گرفته شوند. این نوع کار روشنفکرانه تأکیدش را بر جنبه‌های مثبت سنت‌های مبارزاتی گذاشته می‌نهد.» چنین فلسفه‌ای نه بر اصول سکولاریسم تعصب می‌ورزد و نه تجربهٔ دینی را سراسر بی اعتبار می شناسد.

چنین دیدی، با تأکیدِ پراگماتیک بر واقعیت روزمرهٔ موجود و با پرهیز از بدبینی یا خوش بینی، شاید خوانایی بیشتری داشته باشد با نحوهٔ کار فعالان جوان در ایران، که اصرار ندارند خود را با برچسب‌هایی چون اصلاح طلب یا انقلابی معرفی کنند. اینان تنها به فرصت ها و امکاناتی می‌اندیشند که، به طور روزمره، واقعیت در اختیار آن‌ها می‌گذارد؛ و بدون آنکه پیشاپیش متعهد به یک هدف بزرگ قطعی یا یک جهان بینیِ جامع باشند، به فرصتهای امیدبخش کوچک، التیام زخم ها، و پیش برد آرام آرام اما ملموسِ آگاهی و عملِ تحول آفرین از پایین و در میان مردم توجه نشان می دهند. این نوع عمل سیاسی تلویحاً متکی بر نوعی از اخلاقیات است که می‌توان آن را اخلاقیات پراگماتیک (pragmatic ethics) نام نهاد. به باور علی میرسپاسی، اخلاق پراگماتیک با روحیهٔ نخبه گرا و الیتیستی روشنفکران بدبین تضاد اساسی دارد، روشنفکرانی که در نقش «متفکر بزرگ» از بالای برج فلسفه، همهٔ تاریخ و فرهنگ بومی را از بنیاد آلوده به خشونت و بی‌خردی و نادانی می‌دانند و با ارائهٔ روایت های یأس و شکست، لحن و مضمون گفتارشان خواسته ناخواسته به اخلاقِ پرخاش و خشونت و مقابله جویی میدان می دهد.

نظریه ایرانشهری و فدرالیسم در نقد سیدجواد طباطبایی – روزنامه شرق -علی دینی ترکمانی

این مطلب به‌دنبال نقدهای احسان هوشمند (شرق، ۱۴۰۲/۱/۱۹) بر یادداشت این قلم («تجزیه‌طلبی، تالی منطقی وطن‌پرستی شوونیستی»، شرق، ۱۴۰۲/۱/۱۵)، در چهار قسمت سامان یافته است: اول، مروری اجمالی بر پروژه مطالعاتی طباطبایی است. در قسمت دوم، این پروژه را به چالش می‌کشیم. سوم، موضوع مشخص‌تر رابطه سرکوبگرایانه رویکرد «ایرانشهری» با فدرالیسم را با نگاهی به رویکرد تنوع نهادی و نظم چند مرکزی الینور استروم به بحث می‌گذاریم. قسمت آخر نیز خلاصه و نتایج بحث است.

این مطلب به‌دنبال نقدهای احسان هوشمند (شرق، ۱۴۰۲/۱/۱۹) بر یادداشت این قلم («تجزیه‌طلبی، تالی منطقی وطن‌پرستی شوونیستی»، شرق، ۱۴۰۲/۱/۱۵)، در چهار قسمت سامان یافته است: اول، مروری اجمالی بر پروژه مطالعاتی طباطبایی است. در قسمت دوم، این پروژه را به چالش می‌کشیم. سوم، موضوع مشخص‌تر رابطه سرکوبگرایانه رویکرد «ایرانشهری» با فدرالیسم را با نگاهی به رویکرد تنوع نهادی و نظم چند مرکزی الینور استروم به بحث می‌گذاریم. قسمت آخر نیز خلاصه و نتایج بحث است.

۱-مروری اجمالی بر پروژه مطالعاتی طباطبایی

سید جواد طباطبایی، از دهه ۱۳۶۰، با پردازش آثاری، در تلاش برای اثبات فرضیه‌های زیر به روش تاریخ‌نگاری تبیینی فلسفی بوده است:

اول، سرزمین ایران از زمان تأسیس در دوره هخامنشیان، وجه مشخصه آنچه را بعدا ملت نامیده می‌شود، داشته است. باستان‌شناسی واژه ایرانشهر (در معنای سرزمین ایران) در متون کهن از جمله تاریخ طبری و شاهنامه فردوسی و سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک طوسی نشان می‌دهد سرزمین واحدی به نام ایران با ترکیبی از اقوام مختلف، از گذشته دور تاریخی وجود داشته است. قدمت ایرانشهر به همراه دستگاه دیوانی مبتنی بر زبان رسمی فارسی، چنان برجسته بوده که حتی فیلسوف بزرگی مانند هگل آن را تنها مصداق برجسته تبلوریافته ایده دولت ذکر کرده است. به این اعتبار، از نظر طباطبایی، سرآغاز شکل‌گیری ایرانشهر، به تاریخی بسیار پیش‌تر بازمی‌گردد (ایرانشهر در معنای جغرافیایی و «ایرانشهری» در معنای فرهنگی و هویت فرهنگی سرشته‌شده به زبان فارسی ایران و فره ایزدی (شاه آرمانی) مد نظر او است. دومی را سرزمین فرهنگی بزرگ ایران می‌نامد با قلمرویی فراتر از سرزمین کنونی ایران که شامل تمام ممالکی است که هویت‌شان با زبان فارسی تعریف می‌شود).

دوم، ایرانشهر با وجود آنکه از گذشته‌های دور درگیر حوادث و جنگ‌های مختلفی بوده و به مرور دایره مرزی آن کوچک‌تر شده، وجه مشخصه اساسی خود، یعنی هویت‌یابی ملی بر مبنای زبان فارسی و فره ایزدی را از دست نداده است. زبان فارسی و گنجینه ادبی غنی آن، حکم سنگری را داشته که ایرانشهر را از گزند تهاجم بیگانگان، چه اسکندر و چه اعراب و چه مغولان، محفوظ نگاه داشته و وحدت آن را با وجود سیطره سیاسی دیگران در مقاطعی از تاریخ حفظ کرده است. بنابراین، گسست‌ها، برای مثال گذار از عصر باستانی پیش از اسلام به دوره بعد از اسلام و از این دوره به دوره‌های بعد همراه با تداوم در هویت فرهنگی مبتنی بر زبان فارسی و شاه‌آرمانی آن بوده است. از همین منظر، طباطبایی، اعتقادی به مفاهیم «جامعه کوتاه‌مدت» و «جامعه الاکلنگی» ندارد و گسست‌ها را ذیل تداوم بلندمدت تاریخی قرار می‌دهد.

سوم، ایرانشهر مراحل مختلفی از منظر تمدن‌سازی و زایش فکری در سطح جهانی داشته است. ایران باستان با تمدن هخامنشیان و ساسانیان و ایران بعد از دوره اسلام (بعد از دو قرن سکوت اول و دوم و قرن پرتلاطم سوم) با دانشمندانی جهانی چون فارابی و ابوعلی سینا و زکریای رازی و متفکران داخلی ارسطویی مانند مسکویه رازی و نقش‌آفرینی اینان در پیشبرد تحولات علمی و فکری شناسایی می‌شود. قرون سوم تا پنجم هجری (مصادف با قرون نهم تا یازدهم میلادی) همراه با درخشش‌های خیره‌کننده تمدن‌ساز بوده است. در این دوره، که عصر زرین فرهنگ اسلام نامیده می‌شود، زبان جدید فارسی جایگزین زبان پهلوی شد و با ظرفیت‌های ادبی خود زمینه‌ساز خلق آثاری درخشان در چارچوب آمیزه معرفت‌شناسانه‌ای از اندیشه ایرانشهری، فلسفه یونانی با محوریت عقل و شریعت اسلامی مبتنی بر اندیشه دینی باز معتزله شد. دستاوردهای این دوره، در قرون بعد، به دلیل حمله مغولان و سیطره فقه و کلام مبتنی بر اندیشه دینی بسته اشعری و عرفان زهدگرا سر از نظریه سیاسی خلافت و سلطنت مطلقه، با هدف به چالش کشیدن پادشاهان صفویه، درآورد و آغازی بر دوره انحطاط شد.

فاصله بین شکست شاه اسماعیل صفوی اول در جنگ چالدران از سلطان سلیم اول عثمانی (در قرن دهم هجری) و شکست‌های بعدی فتحعلی شاه از روسیه و پذیرش خفت‌بار معاهده‌های گلستان و ترکمنچای، ایرانشهر را وادار به تأمل درباره عقب‌ماندگی خود کرد اما از نظر طباطبایی، به دلیل به محاق رفتن فلسفه‌ورزی و سیاست‌نامه‌نویسی خردگرا و در نتیجه سیطره شریعت‌نامه‌نویسی ضدخردگرا و بی‌اعتنایی تجددگرایان به بازخوانی عمیق سنت، نظریه فلسفی سیاسی درباره انحطاط زاده نشد؛ در نتیجه، ایرانشهر نتوانست به آسیب‌شناسی صحیح این بحران بپردازد و به خودآگاهی ملیِ زمینه‌ساز تحولات فکری نائل شود. چالشی که در دوره مشروطه به بعد نیز ادامه یافت.

در دوره انقلاب مشروطه تا انقلاب در ۵۷، چهار جریان فکری سنت‌گرایی –قدمایی متصلب‌شده (به نمایندگی شیخ فضل‌الله نوری)، سنت‌گرایی ایدئولوژیک منتقد غرب‌زدگی با خاستگاه‌های فکری مختلف (به نمایندگی آل‌احمد و شریعتی و شایگان)، سنت‌گرایی خردگرا (به نمایندگی آخوند خراسانی و میرزای نائینی) و نوگرایان سنت‌ستیز (به نمایندگی روشنفکرانی چون ملکم‌خان) در کشاکش با هم بودند. کشاکشی ناشی از عدم فهم صحیح سنت در سویی و برخورد تقلیدی با تجدد در سوی دیگر. به این‌صورت، شرایط امکان تأمل درباره علل انحطاط فراهم نشد. یا ترکیبی از سنت‌گرایی خردستیز و ایدئولوژیک سیطره پیدا کرد یا «ایسم‌های وارداتی». فرجام هر دو چیزی نبود جز استمرار گسست همراه با تداوم.

در اروپا، به دنبال دوره انحطاط قرون وسطی، میان مدافعان سنت و مدافعان نوگرایی گفت‌وگو شکل گرفت. از دل این گفت‌وگو الهیات مسیحی پوست‌اندازی کرد و با روشن‌شدن چراغ آن راه پیشبرد پروژه نوسازی فراهم شد. در اصل، بازخوانی صحیح سنت آن روی سکه هموارسازی راه تجدد بود. به این صورت، طی یک فرایند تکاملی، رنسانس و اصلاح دینی و روشنگری و مشروطه‌خواهی و انقلاب صنعتی حلقه‌های به هم پیوسته زنجیره تحولات فکری درون‌جوش اروپا را شکل دادند. فرایندی که در ایرانشهر شرایط تحقق خود را نیافت.

فرضیه آخر اینکه از نظر طباطبایی، در ایرانشهر هرگز امپراتوری در معنای قدرت مرکزیِ متمرکز وجود نداشته است. به جای الگوی حکومت‌داری مبتنی بر تمرکزگرایی، ایرانشهر دارای الگوی «ممالک محروسه» بوده است. به این اعتبار، عملا در طول تاریخ، اقوام مختلف ایرانی دارای اختیارات خاص خود در زمینه حکمرانی محلی بوده‌اند؛ این‌گونه نبوده است که همه‌چیز از مرکز برای آنان تعیین تکلیف شده باشد. به همین دلیل، وی با طرح ایده فدرالیسم مخالف است. در اصل، معتقد است ایرانشهر در چارچوب شرایط تاریخی درونزاد خود ویژگی پراکندگی قدرت در گوشه و کنار مملکت را داشته و بنابراین نیازی به طرح الگوی وارداتی به نام فدرالیسم نیست (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: ۱۳۷۳؛ ۱۳۸۰؛ ۱۳۸۷؛ ۱۳۹۸).

۲- نقدهایی بر پروژه مطالعاتی طباطبایی

هرچند در مطالعات تاریخی بلندمدت، برش‌های مختلفی برحسب رویکردهای نظری و روش‌شناختی متفاوت وجود دارد و به این علت نمی‌توان کاملا دیدگاهی را مردود دانست و دیدگاهی دیگر را نیز کاملا تأیید کرد، می‌توان در چارچوب رویکرد «واقع‌گرایی انتقادی» (فی،۱۳۸۳: ۱۹۷۵ و ۲۰۱۵؛ دینی، ۲۰۱۱) دیدگاه‌ها را بر مبنای معیارهای میزان انطباق‌شان با واقعیات

تاریخی کم و بیش قطعی و مسلم و همین‌طور با میزان باز یا بسته‌بودن آنها به روی نقدهای دیگران ارزیابی کرد. در ادامه، در قسمت بعد سعی می‌کنیم بر مبنای شواهد مهم تاریخی فرضیه طباطبایی (عدم فهم صحیح سنت و تجدد و نبود خودآگاهی ملی علت اصلی شکست ایران در حاکمیت قانون مشروطه و تأسیس دموکراسی است) را به نقد بگذاریم.

الف: مطلق‌سازی تحولات تاریخی ایران و بی‌توجهی به روندهای عمومی جهانی

اولین واقعیت تاریخی، به استناد آثار مختلف، این است که الف: دوره درخشش‌های فرهنگی عصر زرین اسلام تنها به ایران محدود نمی‌شد. در دوره قرون وسطای اروپا، چین و هند و عثمانی نیز در پردازش ریشه‌های شرقی تمدن غرب اثرگذار بودند (برای مثال ر.ک به: بشلر، ۱۳۷۰و هابسون، ۱۳۸۷). از سوی دیگر، از منظر تمرکززدایی یا ممالک محروسه نیز امپراتوری‌های اروپایی به علت شیوه تولید فئودالیسم، حتی بیشتر از ایران و شرق واجد این ویژگی بودند و بنابراین ممالک محروسه مختص ایران نبود (اندرسون، ۱۳۹۶: ۱۹۷۴).

غرب با گذار به دوره تاریخی رنسانس و بعد دسترسی به فناوری برتر زمانه (صنعت کشتی‌سازی) و برخلاف چین زمینه‌سازی برای استفاده از آن، توانست راه را برای نه‌تنها کشف قاره آمریکا در ۱۴۹۲ بلکه برای تسخیر تقریبا تمام جهان در سده‌های بعد و تأسیس الگوی نظام ــ جهان (مرکز – پیرامون) باز کند (والرشتاین، ۱۴۰۱: ۱۹۹۰). ب: فرایندی که بعدا با اصلاح دینی، تأسیس اولین پیمان چندجانبه صلح موسوم به «وستفالی» در ۱۶۴۸، عصر روشنگری و انقلاب صنعتی تکمیل شد و شکاف میان شرق و غرب را بیشتر کرد و از اینجا، پروبلماتیکی به نام «ما و غرب» در کشورهای ژاپن، هند، چین، ترکیه و ایران ظاهر شد و چون خوره بر جان و دل نخبگان و روشنفکران افتاد.

پیش‌فرض سوم: ژاپن تحت تأثیر شوک ناشی از حمله رزم‌ناو آمریکایی به فرماندهی ژنرال پری در ۱۸۵۳ و تسلیم این کشور به خواست آمریکا مبنی بر گشایش بنادر به روی کالاهای صادراتی و انقلاب میجی در ۱۸۶۷، در مسیر تجدد و تأسیس نظام حزبی و پارلمانتاریسم قرار گرفت (البته در آستانه جنگ جهانی دوم مانند آلمان و ایتالیا عقب‌گردی داشت و بعد از جنگ به موج دوم دموکراتیزاسیون پیوست (هانتینگتون، ۱۳۹۶: ۱۹۹۰). کره جنوبی، هند و ترکیه نیز در دوره اخیرتر مواجهه بهتری با این پروبلماتیک هم از منظر تحولات اقتصادی و هم از منظر پیشبرد پروژه دموکراتیزه‌کردن ساخت قدرت داشته‌اند (چین از نظر اقتصادی و تحولات فناورانه با وجود تغییر نظم هژمونیک جهانی هنوز از نظر نظم سیاسی بسته است.(

با این مفروضات، پرسش این است: آیا گذار به تجدد در این کشورها، ابتدا به ساکن، از طریق تأمین شرایط برای گفت‌وگو میان سنت و تجدد و خلق درون‌جوش نظریه فلسفی سیاسی تعین‌بخش خودآگاهی ملی صورت گرفت؟ تجربه این کشورها و همین‌طور کشورهای اروپایی که در ادامه به اجمال مرور خواهیم کرد، نشان می‌دهد پاسخ منفی است. علت اصلی نه در حوزه فرهنگی بلکه در حوزه سیاست قرار دارد (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: هانتینگتون ۱۳۹۶: ۱۹۹۰ و عجم‌اوغلو و رابینسون ۱۳۹۴: ۲۰۱۲).

ب: آزمایشگاه تاریخی کشورهای هند، کره جنوبی و ترکیه

طباطبایی معتقد است هند ویژگی فرهنگی ایرانشهر را نداشته است. زبان معیار ملی مانند زبان فارسی در آن وجود نداشته تا انسجام فرهنگی حول آن به وجود آید. یکی از زبان‌های محلی این کشور زبان رسمی آن بوده است (طباطبایی، ۱۳۹۵). در دوره‌ای نیز ناچار از پذیرش یوغ زبان انگلیسی شد. با فرض صحت این گزاره، طبق قاعده در چارچوب پارادایم او، هند به دلیل نبود محور انسجام‌بخش هویتی، از نظر توسعه‌ای باید چالش‌های بیشتری نسبت به ایران داشته باشد؛ اما واقعیت امر این است که این کشور در کنار دموکراسی تعمیق‌یافته آن در حال تبدیل‌شدن به یکی از موتورهای مهم تحولات علمی و فناورانه جهان است. پیش‌بینی‌های مختلف نشان می‌دهد که در اواخر قرن جاری، از چین جلو خواهد زد و به ابرقدرتی دیگر تبدیل خواهد شد. تفاوت عملکرد ایران و هند، هر دو با سابقه تمدنی درخشان در گذشته دور و انحطاط در دوره میانه و متمایز در دوره اخیر را چگونه می‌توان توضیح داد؟ در چارچوب پارادایم طباطبایی، پاسخ صحیح (پاسخی که سر از گرفتارشدن در دام تناقض درنیاورد) این است که مسئله رابطه سنت و تجدد از کاتالیزور بحث فلسفی درباره بحران انحطاط هند و ریشه‌یابی آن در سویی و تلاش برای فهم عمیق غیرتقلیدی تجدد در سوی دیگر، عبور و درنتیجه با روشن‌شدن چراغ خودآگاهی ملی راه برای سیر تکاملی خردگرا و مشروطه‌ساز در این کشور فراهم شد.

اما تاریخ هند بعد از استقلال از استعمار انگلستان در ۱۹۴۷، حاکی از این واقعیت است که نقطه عزیمت اولیه برای تأسیس قانون و دموکراسی، شکل‌گیری مباحثه نظری میان نوگرایان در سویی و سنت‌گرایان هندو در سوی دیگر و انداختن طرح فرهنگی نو در بام اندیشه‌ورزی فلسفی سیاسی این کشور نبود. برعکس، شعله‌های خشم ناشی از تضاد سنت و تجدد در متن جامعه کاستی چنان قوی بود که دامن گاندی را با وجود فهم عمیق او از سنت و برخورد غیرتقلیدی با تجدد گرفت؛ فقط به این دلیل که در پی مساوات‌گرایی اجتماعی و «وحدت روح» و سکولاریسم سیاسی بود؛ ارتدادی نابخشودنی از نظر هندوها. در هر حال، بذر تأسیس قانون اساسی دموکراتیک و کثرت‌گرا را گاندی با مسئولیت‌پذیری تاریخی خود پاشید و جواهر لعل نهرو با وفاداری به میراث فکری او آن را در ۱۹۵۰ در قالب جمهوری فدرال مبتنی بر این قانون رویاند؛ نهالی که در ادامه به دستان ایندیرا گاندی بارورتر شد.

تجربه هند نشان می‌دهد با وجود فشارهای اجتماعی ناشی از بار سنگین سنت تجددستیز، نظام حزبی و پارلمانتاریسم، در ابتدا، بر اثر وفاداری رهبران سیاسی به دموکراسی تقویت شد و از اینجا راه برای گفت‌وگو میان سنت و تجدد و مسئله ما و غرب بازتر شد. نمونه‌ای از این گفت‌وگو را کارگردان برجسته هند، ساتیاجیت رای، در فیلم سه‌گانه آپو (۱۹۵۵، ۱۹۵۶، ۱۹۵۹) به تصویر کشیده است. در جاندازی قواعد بازی جدید، حزب کنگره به رهبری گاندی و بعد نهرو و ایندیرا گاندی نقش تاریخ‌سازی داشت. (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: سن، ۱۹۹۹؛ ۲۰۰۵ ؛۱۳۹۴).

کره جنوبی – برای تکمیل این بحث، اشاره‌ای مختصر به مصادیق کره جنوبی و ترکیه نیز لازم است. کره جنوبی کشوری است که از نظر طباطبایی، حتما در مقایسه با شکوه و جلال ایرانشهر، گذشته پرشکوهی ندارد. در عرصه اندیشه‌ورزی فلسفی سیاسی با اروپا که هیچ، حتی با کشورهای دیگری مانند هند و ایران قابل مقایسه نیست؛ اما امروزه یکی از گروه بیست کشور

پیشرفته‌ای است که در ابتدای تأسیس در ۱۹۷۵ فقط هفت کشور صنعتی پیشرفته سرمایه‌داری جزء آن بودند. در این کشور نیز به تعبیر عجم‌اوغلو و رابینسون (۱۳۹۴: ۲۰۱۲)، بزنگاه تاریخی موجب تغییر مسیر تحولات اجتماعی و توسعه‌ای آن شد. در نقطه عطف تاریخی مهمی در ۱۹۸۸، حزب حاکم «عدالت دموکراتیک» به رهبری روتایه وو، تصمیم به برکناری ژنرال چون دوهان کرد که به رسم پیشینیان خود با کودتا بر اریکه قدرت نشسته بود. با برکناری او، روتایه وو (هنوز چهره نظامی) از طریق انتخابات در مقام رئیس‌جمهوری قرار گرفت. در گام دوم در ۱۹۹۲، کیم یونگ سام، فعال حقوق بشر، با سابقه سال‌ها زندانی در دوره حاکمیت ژنرال‌ها، به‌عنوان اولین فرد غیرنظامی به‌عنوان رئیس‌جمهوری انتخاب شد و به‌این‌صورت گذار از نظم بسته به نظم باز رخ داد. در اینجا نیز پروژه سیاسی از نوع الگوی «جابه‌جایی در قدرت»، زمینه‌ساز شکل‌گیری فرهنگ دموکراتیک و نهادینه‌شدن آن شد. تردیدی نیست که نقش آمریکا به‌عنوان عامل خارجی را نمی‌توان در دموکراتیزه‌شدن ساخت قدرت در کره جنوبی از نظر دور داشت (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: نورث و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۰۰۹؛ هانتینگتون، ۱۳۹۶: ۱۹۹۰).

ترکیه –همین اتفاق در ترکیه رخ داده است که از نظر طباطبایی وجه مشخصه فرهنگی ایران را ندارد. او با اشاره به نقل‌قولی از محمدعلی فروغی، حسرت آتاتورک درباره پیشینه فرهنگی ایران را مطرح می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۵). هویت فرهنگی ترکیه گاهی با زبان نوشتاری عربی–فارسی و بعدا در دوره کمالیسم با زبان نوشتاری لاتین (قطع ارتباط کامل با گذشته خود) تعریف شده است. دوره امپراتوری عثمانی دوره سیطره سنت و دوره آتاتورک (تأسیس جمهوری سکولار در ۱۳۰۲) دوره از رو بستن شمشیر تجددگرایی علیه سنت است. این تضاد در ترکیه، هم به دلیل موقعیت آسیایی – اروپایی آن و هم به دلیل تغییر خط جدی‌تر بوده است. حقیقت تاریخی که در آثار رمان‌نویس برجسته و برنده نوبل ادبی این کشور، اورهان پاموک نیز نمایان است. با وجود این و با وجود کودتاهای پی‌درپی سال‌های ۱۹۶۰، ۱۹۷۱، ۱۹۸۰ و ۱۹۹۷ که مانع تحکیم دموکراسی شکل‌گرفته در دهه ۱۹۵۰ شد، این کشور درگیر گسست‌هایی نشده که ایران شده است؛ یعنی حتی به‌صورت زیگزاکی، در مجموع توانسته در مسیر گذار از نظم سیاسی بسته به نظم سیاسی تقریبا باز قرار بگیرد. فرایندی که تحت تأثیر ترکیبی از عوامل مختلف است؛ از جمله: قانون اساسی سکولار اولیه، فشار اتحادیه اروپا، سابقه فعالیت نظام حزبی، تن‌دادن نظامیان به تغییرات در قانون اساسی سال ۲۰۰۷ (تحت رهبری حزب عدالت و توسعه) و کاهش قدرت ارتش در ساخت قدرت (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: نورث و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۰۰۹؛ هانتینگتون، ۱۳۹۶: ۱۹۹۰).

انتخابات ۷ خرداد ۱۴۰۲، تصویری از رقابت کم‌وبیش منصفانه در قالب نظام حزبی مدرن با ائتلاف‌های درخورتوجه را به نمایش گذاشت. سنت‌گرایان (با محوریت حزب عدالت و توسعه به رهبری اردوغان) و نوگرایان (با محوریت حزب جمهوری‌خواه خلق به رهبری کلیچدار اوغلو)، با پذیرش قواعد بازی دموکراتیک به رقابتی کم‌وبیش قابل قبول پرداختند. قواعد بازی جاری در این کشور با توجه به تغییرات رخ‌داده در قانون اساسی و کاهش قدرت ارتش و همین‌طور با توجه به نقش عامل خارجی و منطقه‌ای اتحادیه اروپا، به احتمال زیاد در مسیر پایدار و نهادینه‌شدن است (اگر ترکیه بتواند مسئله اقلیت کُردزبان را در آینده

از طریق جذب در نظام پارلمانی کاملا حل کند، این فرایند تکمیل خواهد شد و در تعمیق پارلمانتاریسم گامی دیگر به پیش خواهد گذاشت).

پ: ایران: واقعیات تاریخی مهم یا «توطئه‌انگاری»؟

این مصادیق، با نگاه تطبیقی تاریخی مختصر نشان می‌دهند که پروژه مطالعاتی طباطبایی به دلیل بی‌توجهی به ترکیبی از عوامل مختلف از جمله دولت ساختمان‌ساز و نقش رهبران سیاسی («نقش شخصیت در تاریخ») یا «تصادف لابه‌لای ضرورت» به تعبیر هگل و «بزنگاه‌های تاریخی» به تعبیر عجم‌اوغلو و رابینسون (مانند عوامل خارجی مثل کودتای ۲۸ مرداد) و شرایط ساختاری جامعه از نظر ترکیب نیروهای اجتماعی و اقتصادی، نقص‌های جدی در شناسایی موانع اصلی پیشبرد تحولات توسعه‌ای ایران در چند دهه اخیر دارد.

سخت نیست که با استفاده از روش خلاف وقایع و با استناد به شواهد تاریخی معتبر، نادرستی فرضیه او درباره چرایی ناتوانی ایران در تداوم بدون گسست در دوره معاصر نشان داده شود.

اگر کودتای ۲۸ مرداد پیش نمی‌آمد و روند نظام حزبی و پارلمانی دهه ۱۳۲۰ تداوم می‌یافت، ایران در همان مسیری قرار می‌گرفت که هند با نقش‌آفرینی حزب کنگره طی کرد. حتی بعد از کودتا، اگر پهلوی دوم رفته‌رفته تیغ استبداد را تیزتر و تیزتر نمی‌کرد و سر از شعار «حزب فقط حزب رستاخیر» درنمی‌آورد و به قانون اساسی مشروطه اکتفا و مانند کره جنوبی و ترکیه راه را برای گذار به جامعه باز فراهم می‌کرد و به‌جای حکومت سلطنت را می‌پذیرفت، گسست ناشی از انقلاب پیش نمی‌آمد تا طباطبایی کاسه‌کوزه‌ها را بر سر «سنت‌گرایی ایدئولوژیک» و نمایندگان آن (شریعتی و آل‌احمد از زاویه‌ای و شایگان از زاویه دیگر) بشکند.

در مقطع بعد از پیروی انقلاب نیز امکان‌های مختلفی جهت زیرساخت‌سازی حقوقی با هدف تأسیس نظام حزبی مدرن و پارلمانتاریسم وجود داشت. پیش‌نویس اول قانون اساسی، یکی از این امکان‌ها بود که بنا بر دلایلی بی‌ربط با عدم فهم مشروطه از سوی روشنفکران کنار گذاشته شد. تصادف لابه‌لای ضرورت در میان بود. انقلاب به علت افزایش تضادها و کاهش مشروعیت و مقبولیت نظام پهلوی و دیر شنیده‌شدن صدای معترضان، اجتناب‌ناپذیر بود؛ اما قانون اساسی تصویب‌شده، تنها امکان پیش‌رو نبود. اتفاقا روشنفکران با دیدگاه‌های ایدئولوژیک مختلف، روی پیش‌نویس اول اتفاق نظر داشتند و در جریان قیام و انقلاب نیز رؤیای چنین قانونی را در سر داشتند (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: کاتوزیان، ۱۳۸۲).

برای روشن‌ترشدن این روشِ آزمون و فرضیه شبه‌تجربی موسوم به خلاف وقایع، گریزی به حجاب اجباری می‌زنیم. اخیرا یکی از استادان دانشگاه تهران گفت: «در هیچ راهپیمایی‌ای در دوره قیام انقلابی مسئله حجاب در شعارها نبود». اگر این سخن صحیح باشد، تأسیس قاعده حجاب اجباری را چگونه باید تفسیر کرد؟ آیا خواست عمومی روشنفکران و جامعه سنت‌گرا بود یا خواست بخشی از جامعه با رویکرد سنت‌گرایی تجددستیز؟ پاسخ از منظر این روش چنین است: اگر در مقطع قیام انقلابی، حجاب اجباری به‌عنوان یک هدف در شعارها مطرح می‌شد و تأثیری در نوع واکنش انقلابیون نمی‌گذاشت، می‌توان

نتیجه گرفت که جامعه روشنفکری و اکثریت مردم به دلیل تمایل به رویکرد سنت تجددستیز مایل به برقراری این رویه بودند اما اگر طرح این شعار در همان مقطع موجب مرزبندی بسیاری از آنان با مدافعان چنین سیاستی و کنارکشیدن روشنفکران ملی، مذهبی و چپ منتقد غرب‌زدگی و معتقد به حقوق مدنی افراد، از پروسه انقلاب و افت قابل‌توجه پایگاه انقلاب و احتمالا شکست آن می‌شد، نتیجه چنین است: سنت تجددستیز وجه مشخصه اساسی جامعه ما در آن مقطع نبود. اگر این پاسخ تأیید شود، پرسش بعد چنین است: پس چرا چنین رویه‌ای غالب شد؟ پاسخ، در موقعیت‌های خاص غیرقابل پیش‌بینی‌ای قرار دارد که ذیل «اقدامات انجام‌شده و پیامدهای ناخواسته» (سن،۲۰۰۰:۱۳۸۱) قرار می‌گیرد. ربطی هم به جامعه ایران و اروپا ندارد. تصادف لابه‌لای ضرورت از جمله نقش شخصیت در تاریخ در میان است.

طباطبایی، برای اینکه در دنیای نظریه‌پردازی ذهنی خود دچار مشکل نشود، ناچار است چنین شواهد و استدلال‌هایی را با عنوان «توطئه‌انگاری» رد کند (۱۳۹۸) و با نادیده‌گرفتن مرزهای واقع‌گرایی انتقادی و «نظریه توطئه» دایی‌جان ناپلئونی، دچار اشتباه روش‌شناختی مهمی بشود که همانا حذف عوامل اساسی در تحلیل است.

ت: شواهدی از اروپا

چالش روش‌شناختی مذکور از زاویه‌ای دیگر نیز پیش می‌آید: ناسازگاری جدی خودآگاهی ملی روییده بر خاک «جدال قدیم و جدید» اروپایی در سویی و گسست‌های عمیق‌تر و تلخ‌تر رخ‌داده در تجربه کشورهای ایتالیا و آلمان در سوی دیگر. عقبگردهایی وحشتناک که بعدا سر از موج دوم دموکراسی درآوردند (هانتینگتون، ۱۳۹۶: ۱۹۹۰).

آلمان چه در زمینه اصلاح دینی مارتین لوتر و چه در زمینه اندیشه‌ورزی‌های عمیق فلسفی در باره سنت و مدرنیسم که در هگل به اوج می‌رسد، یکی از مهدهای جغرافیایی مهم تعامل سنت و تجدد اروپاست. اما همین کشور خاستگاه یکی از جدی‌ترین فجایع تاریخ بشری در دوره معاصر نیز هست. شکستی بسیار بزرگ‌تر از شکست‌های جامعه ایران، از انقلاب مشروطه به این‌سو. ظهور نازیسم و سیطره آن و فاجعه جنگ جهانی دوم و نسل‌کشی نژادی را چگونه می‌توان با زایش‌های فکری تقویت‌کننده خودآگاهی ملی در سده‌های پیشین آن توضیح داد؟ درعین‌حال، چگونه می‌توان تأسیس آلمان مبتنی بر نظام حزبی و پارلمانتاریسم بعد از سقوط هیتلر را بدون توجه به ترکیبی از عوامل از جمله تأثیر عامل منطقه‌ای و جهانی بعد از جنگ (نقش انگلستان و فرانسه و آمریکا) و عوامل داخلی ناظر بر مسئولیت‌شناسی رهبران سیاسی درست توضیح داد؟ همین‌طور ایتالیا، نمونه دیگر مهد «جدال قدیم و جدید»، طی سال‌های ۱۹۲۵ تا ۱۹۴۵ به زیر سیطره فاشیسم موسولینی رفت و با شکست موسولینی در جنگ جهانی دوم، راه برای برگزاری همه‌پرسی در ۱۹۴۶ و تأسیس «جمهوری ایتالیا» فراهم شد. تجربه چند کشور اروپایی مرتبط با موج سوم دموکراتیزاسیون نیز مهم است. اسپانیا تا ۱۹۷۵ زیر سایه مخوف ژنرال فرانکو قرار داشت. با فوت وی، در چارچوب الگوی تغییر از بالا و با مسئولیت‌پذیری خوان کارلوس (جانشین فرانکو)، قانون اساسی جدید این کشور در ۱۹۷۸ تصویب و راه برای گذار به نظام دموکراتیک باز شد. یونان، خاستگاه «دموکراسی آتنی» و زادگاه ارسطو و مهد تأمل درباره شهر و سیاست، با کودتایی از ۱۹۶۷ تا ۱۹۷۴تحت حکومت نظامی بود. سیطره این حکومت در

۱۹۷۴ با حمله ترکیه به قبرس فروریخت و راه برای تأسیس جمهوری سوم یونان باز شد. «انقلاب میخک» (انقلاب جمهوری) پرتغال که نقطه پایانی بر دوره حکمرانی دیکتاتوری سالازار و جانشین وی کائتانو طی سال‌های ۱۹۳۲ تا ۱۹۷۴ بود با کودتایی در ۱۹۷۴ شروع شد. مجموعه‌ای از عوامل مختلف زمینه‌ساز این تحول بودند

از جمله سابقه نظام حزبی متشکل از دو حزب میانه‌روی «سوسیالیست» و «دموکراتیک مردمی» با پایگاه اجتماعی قوی، رهبران مسئولیت‌پذیر به‌علاوه افسران ارشدی که پیشبرد دموکراتیزاسیون را بر منافع خود اولویت دادند. ترکیب این عوامل نقش مهمی در تأسیس قانون اساسی دموکراتیک و پیشبرد آن از طریق اجازه‌ندادن به کودتای ژنرال اسپینولای در ۱۹۷۵ و کنترل احزاب دست‌راستی و دست‌چپی افراطی داشت (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: هانتینگتون، ۱۳۹۶: ۱۹۹۰).

ایران در دهه ۱۳۲۰، جلوتر از این کشورها، تجربه نظام حزبی مدرن و پارلمانتاریسم را داشت. اگر پهلوی دوم به‌جای حکومت، سلطنت را می‌پذیرفت و درگیر کابوس مصدق و رهایی به هر قیمتی از جمله کودتای مشروعیت‌زدا از ساخت قدرت نمی‌شد، راه برای تقویت نظام پارلمانتاریسم و پیش‌گیری از گسست فراهم می‌شد. امکانی که حتی در دهه‌های بعد نیز وجود داشت ولی به علت میل سیری‌ناپذیر وی به قدرت محقق نشد.

ت: تک‌عاملی ذهنی تقلیل‌گرا و جابه‌جایی عوامل اصلی و فرعی

آرامش دوستدار که برای اولین بار مفهوم «امتناع تفکر در فرهنگ دینی» (۱۳۶۱؛ ۱۳۶۳) و «دین‌خویی» ناسازگار با پرسشگری را طرح کرد، به‌جای توجه به امکان‌های بالقوه‌ای که بر اثر عواملی چون مسئولیت‌ناپذیری‌های تاریخی رهبران سیاسی یا دخالت بیگانگان در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ از دست رفته‌اند، تک‌عامل‌هایی مانند دین‌خویی را تا حد عوامل ذات‌گرایانه ارتقا می‌دهد و سر از تقلیل‌گرایی فرهنگی درمی‌آورد. از منظر دوستدار، جامعه دینی ناتوان از طرح پرسش‌های مهم است؛ چراکه پاسخ پرسش‌ها را پیشاپیش در چارچوب ایمان دینی در آستین خود دارد؛ بنابراین، چون امتناع تفکر نتیجه محتوم جامعه ناپرسشگر است، تنها راهکار نیل به پرسشگری و اندیشه‌ورزی، خلاصی از فرهنگ دینی است اما از آنجا که به گواهی تاریخ بشری امکان سکولاریسم سیاسی وجود دارد ولی امکان حذف دین از ساحت اجتماع وجود ندارد، فرضیه دوستدار سر از اتوپیای منفی دین‌ستیز درمی‌آورد و راهی به حل مسئله نمی‌گشاید.

طباطبایی (۱۳۹۸) با وجود نقد صحیح دوستدار از منظر ناسازگاری فرضیه دین‌خویی با دوره درخشان اسلام (و البته اضافه کنیم با تجربه توسعه کشورهای مختلف با فرهنگ دینی مبتنی بر سکولاریسم سیاسی)، در دام ذات‌گرایی و تقلیل‌گرایی تناقض‌آمیز از نوع دیگر می‌افتد و بازخوانی صحیح سنت و پرهیز از تقلید از تجدد را تنها پیش‌شرط خردگرای مسئله‌گشا می‌داند. اگر امکانی برای نیل به چنین فهم عمومی‌ای با توجه به دیدگاه‌های مختلف و شکاف‌های تاریخی وجود نداشته باشد، نتیجه منطقی این دیدگاه چنین می‌شود: درِ سیاست‌ورزی و اندیشه‌ورزی بر همین پاشنه معیوب خواهد چرخید و امیدی به طلوع روشنایی اندیشه و دموکراسی نباید داشت. تناقض میان هدفی که طباطبایی دنبال می‌کند (ارائه راه‌حل) و منطق شکست‌خورده مقیدکردن راه‌حل به تأمین قیدی ناممکن.

با افتادن در چنین دامی، در توضیح چرایی عدم تحکیم قانون مشروطه ناچار از برجسته‌کردن اختلاف‌نظرهای روشنفکران در مواجهه با مسئله ما و غرب و بی‌توجهی مطلق به عوامل مهم دیگری چون میل سیری‌ناپذیر رضاشاه در تصاحب قدرت و از کار انداختن میراث مشروطه (مجلس شورای ملی) و همین‌طور میل سیری‌ناپذیر محمدرضا پهلوی در تصاحب قدرت، بعد از کودتای ۲۸ مرداد و حذف منتقدان و مخالفان حتی وفادار به خود از عرصه قدرت است. برای توجیه این رویه ناموجه، «توطئه‌انگاری» را طرح می‌کند و یقه ایده «بازگشت به خویشتن» روشنفکرانی چون آل احمد و شریعتی و شایگان را می‌گیرد. خاصیت چنین منطق نظری‌ای این است که عوامل مهم و اساسی تعیین‌کننده قواعد بازی دموکراتیک حذف و عوامل فرعی چون جدال‌های نظری برجسته شود.

به عنوان نمونه دیگر می‌توان به بی‌توجهی مطلق وی به سیاست‌های اجتماعی و فرهنگی شتاب‌زده شبه‌نوگرای پهلوی اول و دوم اشاره کرد؛ امری که تأثیر بسیار جدی‌تری در مقایسه با دیدگاه‌های روشنفکران مذکور در تیزکردن تضاد سنت و تجدد و هدایت نظام پهلوی به لبه پرتگاه و بروز گسست در سال ۵۷ داشت. اقدامات از بالا به پایینی چون کشف حجاب در دوره پهلوی اول نمی‌توانست به تعبیر کارل پولانی (۱۴۰۱:۱۹۴۴) بدون شکل‌گیری «جنبش مضاعف» باشد. چنین رویه‌هایی موجب فراگیرتر شدن بذر سنت‌گرایی تجددستیز شد. الگوی زیستِ اروپایی‌منش پهلوی دوم و دربار نیز آب بیشتری به آسیاب این سنت‌گرایی ریخت و تنور تجددستیزی را داغ کرد... عدم درک شرایط نهادی جامعه و تلاش برای پیشبرد پروژه نوسازی به روش‌های سرکوب‌گرایانه و شتاب‌زده تقلیدی از دنیای غرب و حتی در این زمینه کاسه داغ‌تر از آش شدن و آن را از طریق رسانه‌های عمومی در معرض نمایش عمومی گذاشتن و تعادل میان سنت و تجدد را به زور غیرمنطقی برهم‌زدن، نقش به مراتب قوی‌تر و بیشتری در مقایسه با مباحث چنین روشنفکرانی در ایجاد گسست داشت.

ث: رویکرد محافظه‌کارانه

پروژه طباطبایی محافظه‌کارانه است. اگر در شرایط فعلی، وجود شکاف‌های جدی اقتصادی و اجتماعی، وحدت ملی را در معرض مخاطره قرار داده باشد و اگر رفع آنها، ابتدا به ساکن مستلزم تغییرات جدی در ساخت قدرت باشد این پروژه تجویز دیگری دارد: زمینه‌سازی فرهنگی جهت اندیشه‌ورزی فلسفی سیاسی. چگونه؟ ۱. فهم عظمت و شکوه ایران باستان (با ویژگی‌های فرهنگی «شاه‌آرمانی» (فره ایزدی) و دین زرتشتی و زبان فارسی پهلوی و سپس زبان فارسی جدید آن)، ۲. فهم صحیح چرایی انحطاط ایران، ۳. فهم صحیح سنت (فقه و کلام) به نحوی که از دل آن قانون مشروطه زاده شود و در تضاد با فهم غیرتقلیدی از تجدد قرار نگیرد (از همین زاویه وی با سکولاریسم سیاسی موافق نیست).

این یعنی گردن‌نهادن عمومی به پروژه فکری طباطبایی. مشخص است که چنین امری امکان‌ناپذیر است؛ بنابراین کارکرد آن نمی‌تواند چیزی جز حواله‌دادن ابتنای ساخت قدرت بر قواعد و رویه‌های حقوقی و قانونی صحیح به آینده‌ای نامعلوم باشد؛ به بیانی دیگر، خروجی منطقی این تفکر، کنارگذاشتن پروژه سیاسی و پرداختن به زیرساخت‌سازی فرهنگی اندیشه‌ورزی

فلسفی سیاسی با هدف نیل به اجماعی درباره تعیین رابطه صحیح میان ما و غرب است. امری که با توجه به رویکردهای فکری مختلفِ همراه با شکاف‌های جدی در میان آنها ناممکن است.

طباطبایی به جای تلاش برای تأسیس قواعد بازی دموکراتیک و رقابت جریان‌های فکری مختلف از طریق صندوق رأی، امری که حصولش محتمل‌تر است، پیش‌شرطی با احتمال وقوع صفر و ناممکن، حتی در چشم‌انداز بسیار بلندمدت را مطرح می‌کند. به این صورت، کارکرد پنهان و ناپنهان دیدگاه وی ارائه تفسیری در جهت پیشگیری از تغییر است.

ج: ایسمی به جای ایسم‌های دیگر

طباطبایی، دیدگاه‌های روشنفکران مذکور را تحت عنوان ایدئولوژی نوازش می‌دهد و دیدگاه خود را در بسته‌بندی شیکِ پاک از لکه‌های جانبداری ایدئولوژیک بر صدر می‌کشد. اما این آب در هاون کوبیدن است چراکه دیدگاه ایرانشهری درگیر جانبداری‌های ایدئولوژیک است. پاسخ‌های پرخاشجویانه و با گارد بسته و مشت آهنین وی به منتقدان، به عنوان یک شاخص و نشانه، گویای تعصب و حق‌به‌جانبیِ بیش از اندازه وی در باورهایش است. از این نکته که بگذریم، نقدهای وی بر روشنفکران از باب ایدئولوژیک‌بودن، مبتنی بر فرض نادرست امکان رهایی از قضاوت و پیش‌داوری‌های ارزشی در نظریه‌پردازی علوم انسانی است. فرضیه‌ای که نظریه‌پردازان برجسته‌ای چون گونار میردال (۱۳۸۲: ۱۹۶۹)، آمارتیا سن (۱۴۰۰: ۱۹۸۷)، هیلاری پاتنام و وی‌ویان والش (۲۰۱۱) و شانتال موفه (۱۴۰۱: ۲۰۰۵؛ ۱۴۰۰: ۲۰۱۸) آن را در حوزه‌های نظری مختلف رد کرده‌اند.

همه اندیشمندان، درگیر پیش‌فرض‌های ارزشی یا ایدئولوژیک هستند. سخن بر سر رهایی از این امر نیست. بلکه به تعبیر میردال، بر سر آشکارسازی صریح آن است. به تعبیر سن، بر سر این است که جداسازی اخلاق از علم هرچند با شکل‌گیری نظریه‌های سودمند فنی و لجستیکی همراه است، برای خلق جهانی انسانی‌تر چندان برشی ندارد. از نظر موفه به جای تلاش برای کنارگذاشتن امر امکان‌ناپذیر ایدئولوژی، باید «آگونیسم» جایگزین «آنتاگونیسم» شود. اولی، رقابت ایدئولوژی‌ها در چارچوب قواعد بازی دموکراتیک و پارلمانتاریستی است؛ رقبا با هم رقابت جدی دارند ولی سر از ستیز آشتی‌ناپذیر منتهی به حذف یکدیگر از ساحت سیاست و قدرت درنمی‌آورند. صندوق رأی داور نهایی است. به این‌صورت، قاعده بازی دموکراتیک مبتنی بر این صندوق نهادینه می‌شود بدون اینکه کسی از دعاوی ایدئولوژیک یا پیش‌فرض‌های اساسی خود که به روش تجربی حاصل نشده‌اند، دست بکشد. دومی، خصم آشتی‌ناپذیر میان رقباست که طبعا به هیچ وجه مورد تأیید نیست، چه در قامت فاشیسم راست‌گرا باشد و چه در قالب دیکتاتوری پرولتاریای چپ‌گرا.

در چند سال اخیر، دو نمونه خیلی خوب از رقابت ایدئولوژیک آگونیستی را دیده‌ایم. یکی آخرین انتخابات آمریکا با رقابت میان ائتلاف بایدن (با رویکرد مساوات‌گرایانه و مهاجرگرای عمدتا با پایگاه اجتماعی کارگری) و ائتلاف ترامپ (با رویکرد ضد مهاجران و ضد مساوات‌گرای عمدتا با پایگاه اجتماعی صاحبان سرمایه) است؛ دیگری انتخابات اخیر ترکیه است با رقابت میان ائتلاف اردوغان (با رویکرد ملی‌گرای نزدیک به پان‌ترکیسم، سکولاریسم سیاسی و گونه‌ای از اقتصاد اسلامی

پراگماتیستی و راست‌گرا) و ائتلاف کلیچداراوغلو (رویکرد کثرت‌گرایانه‌تر در برخورد با کردها، تمایل بیشتر به سکولاریسم فلسفی، رد هر نوع سیاست مبتنی بر رویکرد اقتصاد اسلامی و گرایش چپ‌گرا).

هر دو انتخابات، صف‌بندی جدی میان دو نوع ایدئولوژی رقیب را با نتایجی جالب به نمایش گذاشتند. هر جریانی سعی کرد با بازکردن دیدگاه خود و بزرگ‌ترکردن دایره مفصل‌بندی‌های اجتماعی و جذب نیروهای خاکستری و حتی بخشی از نیروهای رقیب، پایگاه خود را وسیع‌تر کند. با وجود این، مرکز ثقل هویتی ایدئولوژیک هرکدام قابل نفی و ازبین‌رفتنی نیست.

آنچه قواعد بازی دموکراتیک را تأمین می‌کند نه کناررفتن ایدئولوژی‌ها، بلکه چارچوب نهادی مبتنی بر قانون اساسی کثرت‌گرایی است که تفاوت‌ها را به‌رسمیت می‌شناسد و از رقابت آنها در چارچوب صندوق رأی دفاع می‌کند. در چارچوب این رویه، دیدگاه‌ها به رقابت با هم می‌پردازند و در گذر زمان می‌آموزند با یکدیگر گفت‌وگو کنند و به رغم دعاوی‌شان گوش شنوایی به نقدهای دیگران نیز داشته باشند. به این صورت، در فرایندی تکاملی، با تقویت یادگیری اجتماعی و یادگیری در حین عمل، از تیزی تعصبات ایدئولوژیک کاسته و امر گفت‌وگو نهادینه می‌شود.

طباطبایی با بی‌توجهی به واقعیت نبود قواعد بازی دموکراتیک در جامعه‌ای که انقلاب مشروطه و تجربه نظام حزبی دهه ۱۳۲۰ نشان‌دهنده وجود شرایط برای گفت‌وگو بر حسب ساختار اجتماعی بود، ناچار است از نقش رهبران سیاسی و دخالت بیگانگان در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ بگذرد و کاسه‌کوزه‌ها را بر سر باورهای روشنفکران مذکور (به‌مثابه ایدئولوژی) و رهبران سیاسی چون مصدق به خاطر نگاه سوسیال‌دموکراتیک وی بشکند و بر طبل باور خود به‌عنوان دیدگاهی عاری از ایدئولوژی محکم بکوبد. اما این طبل توخالی است و نشانه‌های جدی از ایدئولوژی را در جای جای خود دارد. از منظر مفروضات بنیادین شکل‌دهنده چارچوب باورها و نظریه‌ها و انتخاب برخی شواهد و حذف برخی دیگر، ایرانشهری‌گرایی به اندازه موارد دیگر درگیر ایدئولوژی است.

به جای برداشتن سنگ بزرگ نظریه‌پردازی علمی عاری از ایدئولوژی، بهتر است میدان رقابت شفاف و منصفانه در عرصه اندیشه‌ورزی فراهم شود. همان‌طورکه آگونیسم بر پایه نظام حزبی و پارلمانتاریسم سر از انحصارگرایی درنمی‌آورد، هر نظریه‌ای مادام که در چارچوب قواعد بازی دموکراتیک طرح و عرضه شود، مشکلی پیش نمی‌آید؛ اما همین که ادعای به‌چنگ‌داشتن حقیقت مطلق را داشته باشد، ناچار از حذف دیگران به روش آنتاگونیستی می‌شود. این منطق و قاعده شامل حال همه روشنفکران و دانشمندان در عرصه علوم انسانی می‌شود (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: دینی، ۱۳۹۴).

۳-نظریه ایرانشهری: ستیز اجتناب‌ناپذیر با فدرالیسم

متمایزسازی ایرانشهر از سرزمین‌های دیگری مانند ترکیه و هند و قاره آفریقا، از منظر وجود زبان معیار ملی انسجام‌بخش و بی‌توجهی به عناصر دیگر انسجام‌بخش در هر جامعه‌ای، سر از ایرانشهرگرایی شوونیستی از نوع «هنر نزد ایرانیان است و بس» درمی‌آورد. این نگاه نمی‌تواند دموکراتیک باشد. وقتی طباطبایی (۱۳۹۵) پیشنهاد تأسیس رشته «زبان آذری» در

دانشگاه‌های سه استان ذی‌ربط را برنمی‌تابد و آن را تیشه‌زنی به ریشه هویت ملی تعبیر می‌کند، طبعا با مطالبات اجتماعی مانند آموزش اولیه به زبان مادری و ملی، نه‌تنها نمی‌تواند کنار بیاید؛ بلکه باید در برابر آن به روش رضاشاهی بایستد.

الف: بی‌توجهی به اصل «تحلیل مشخص از شرایط مشخص»

تأمین وحدت ملی به بهترین شکل تابع موقعیت تاریخی هر جامعه‌ای است؛ بنابراین شناسایی بهترین راهکار و عملیاتی‌کردن آن مستلزم کنارگذاشتن تعمیم‌گرایی بیش از اندازه و توجه به اصل «تحلیل مشخص از شرایط مشخص» است... . چیزی که وحدت ملی را در معرض مخاطره جدی قرار می‌دهد، افزایش نابرابری‌های منطقه‌ای و بی‌توجهی به مطالبه قومیت‌ها و اقلیت‌هاست. هرچه به زمان دورتری بازگردیم، به لحاظ توسعه‌ای، تفاوت چندانی میان مرکز و مناطق دیگر وجود نداشت. با اقتباس از والرشتاین (۱۴۰۱: ۱۹۹۰) می‌توان گفت همان‌طورکه در دوره پیشاسرمایه‌داری، در جهان امپراتوری‌های مختلفی با مراکز مختلف در عرض هم وجود داشت، در هر کشوری نیز مناطق مختلف با مراکز مختلف (یا «ممالک محروسه») هم‌سطح وجود داشت. در نتیجه با احساسی کم‌وبیش همسان از حضور در سرزمینی واحد، وحدت ملی در غیاب عوامل دیگری مانند مداخله استعمار و قدرت‌های خارجی به‌راحتی تأمین می‌شده است. در اصل، زیرساخت اقتصادی و اجتماعی بدون نابرابری محسوس، در کنار عامل میراث فرهنگی، زمینه‌ساز وحدت ملی بود.

در شرایط کنونی، با شکاف‌های بسیار زیاد توسعه‌ای میان مرکز و مناطق مختلف، تأمین این وحدت صرفا با تأسی به زبان فارسی و جاه و جلال تمدن هخامنشیان و ساسانیان و عصر زرین اسلام و نظریه‌پردازی فلسفی سیاسی درباره انحطاط ایران، امکان‌پذیر نیست. با مشکلات اجتماعی و اقتصادی مردم، در مناطقی که گرایش‌های گریز از مرکز در آنها وجود دارد، نمی‌توان با پرداختن به ایرانشهر و هویت فرهنگی آن و چنین نظریه‌ای پاسخ داد. به بیانی ساده‌تر، چنین نظریه‌ای برای قومیت‌ها و اقلیت‌ها، نان و آب و احترام و منزلت اجتماعی نمی‌سازد؛ مگر آنکه آنان به این باور رسیده باشند که از این طریق بهتر می‌توانند پاسخ دغدغه‌های‌شان را بگیرند؛ اما چنین باوری به‌ویژه در متن تاریخی که خودآگاهی قومی بر زمینه نابرابری منطقه‌ای تقویت شده، نمی‌تواند شکل بگیرد. راهکار در کاهش نابرابری‌های منطقه‌ای و تکریم رسمی زبان و دین و مذهب قومیت‌ها و اقلیت‌هاست.

در این چارچوب، فدرالیسم یا خودگردانی در استان‌هایی به‌عنوان یک گزینه پیشنهادی قابل بحث، ممکن است زمینه‌ساز نیل به چنین هدفی و پیشگیری از بروز گرایش‌های تجزیه‌طلبانه بشود. این راهکار به معنای نظریه‌پردازی در مسیر وحدت‌بخشیدن به نظریه و عمل اجتماعی – سیاسی معطوف به تقویت خودآگاهی درهم‌تنیده ملی – قومی است که با نظریه‌پردازی بدون ارتباط با دنیای واقع تفاوت جدی دارد.

ب: فدرالیسم: از جفرسون تا استروم

آیا فدرالیسم اندیشه‌ای چپ‌گرایانه با خاستگاه شوروی سابق است؟ قطعا نه. ایالات متحده آمریکا، اولین کشور فدرالیستی است که با تأسیس قانون اساسی ۱۷۸۸، به رهبری توماس جفرسون، شکل گرفت. این قانون در ۱۷۹۱، با الحاقیه‌هایی تکمیل

و زیرساخت حقوقی این کشور با ۴۹ ایالت و دولت فدرال تحکیم شد؛ بنابراین سابقه فدرالیسم به ۱۲۹ سال پیش از تأسیس اتحاد جماهیر شوروی در ۱۹۱۷ بازمی‌گردد. کشورهای متعدد دیگری مانند کانادا و آلمان و هند نیز خارج از اردوگاه سوسیالیسم بسته به ضرورت‌های تاریخی از این الگو پیروی کرده‌اند.

در میدان نظریه‌پردازی سیاسی – اقتصادی می‌توان به نظریه الینور استروم، برنده جایزه نوبل اقتصاد در ۲۰۰۹ اشاره کرد. او به دنبال مقاله مهم زیست‌شناس برجسته، گارت هاردین (۱۹۶۸) با عنوان «تراژدی منابع طبیعی»، راهکاری برای مدیریت بهینه کالاهای عمومی ناخالص موسوم به منابع طبیعی مشاع ارائه کرده است. این کالاها، از نظر مالکیت شبیه کالاها و خدمات عمومی خالص هستند و از نظر رقابت در مصرف شبیه کالاها و خدمات خصوصی. مالکیت دریاچه‌ها و مراتع و کوه‌ها و جنگل‌ها عمومی است و نمی‌توان کسی را از مصرف آنها منع کرد (مانند کالاها و خدمات عمومی)؛ اما مصرف بی‌رویه آنها موجب دسترسی‌نیافتن دیگران به این منابع می‌شود (مانند کالاها و خدمات خصوصی). استروم، نشان داده است که در این موارد بهترین راهکار نه مالکیت خصوصی و نه مالکیت دولتی؛ بلکه مالکیت مشاعی است.

چنین مالکیتی که سابقه آن برای مثال در قنات‌سازی و لایروبی قنات‌ها و جوی‌ها و در کل نظام آبیاری در روستاهای ایران نیز از گذشته دور وجود داشته، واجد ویژگی مهمی است که کارکرد آن را از ابزارهای نفع شخصی و مالکیت دولتی قوی‌تر می‌کند. این ویژگی، به منافع خالص ناشی از همکاری جمعی درون‌زاد و برانگیخته‌شده از دل جامعه ربط دارد. وقتی وجود داشته باشد، مانع «سواری مجانی گرفتن» و فرصت‌طلبی تهدیدکننده منافع مشترک می‌شود. همین‌طور برخلاف رویه خصوصی که با هدف سودزایی، می‌تواند به برداشت بیش از اندازه منابع یا تغییر کاربری‌ها منتهی شود، مصرف منابع را با ظرفیت‌های بازتولیدشوندگی متناسب می‌کند و مانع از تغییر کاربری‌ها می‌شود.

البته کارکرد این سازوکار، مستلزم پیش‌شرط‌های مهمی است. در زیرین‌ترین لایه، قانون اساسی باید کثرت‌گرا باشد. چنین قانونی زمینه را برای تأسیس نهادها و سازمان‌هایی با کارکردهای کارا در سطح میانی فراهم می‌کند. در صورت تأمین این پیش‌شرط، ساخت‌های سازمانی و نهادهای اجتماعی از طریق یادگیری در حین عمل، به هنجارسازی‌های سودمند می‌پردازند و با تقویت هنجارها، اعتماد به یکدیگر و انتظار رفتار متقابل را در لایه میانی شکل می‌دهند. در لایه سوم، کنش‌های افراد و گروه‌های اجتماعی در قالب همکاری جمعی معطوف به منافع خصوصی توأمان با منافع اجتماعی شکل می‌گیرد. به بیانی دیگر، در اینجا فردیت‌های در خود فرورفته به فردیت‌های در خدمت اجتماع تبدیل می‌شود. ترجیحات فردی بعد اجتماعی پیدا می‌کند و بازدهی اجتماعی همراه با بازدهی خصوصی حداکثر می‌شود. این کنش در سطح سوم، از طریق بازخورد به یادگیری در حین عمل و هنجارسازی نهادی در سطح میانی، سازوکار را تکمیل می‌کند و آن را در چارچوب علیت انباشتی به مدار بالاتری می‌برد.

از این منظر، تفاوت جوامع با هم برحسب کنشگری‌های معطوف به فرصت‌طلبی و تخریب محیط زیست و شکست در پیشبرد اقدام جمعی در سویی و پرهیز از چنین رفتاری و استفاده بهینه از منابع طبیعی مشاع و پیشبرد موفق اقدام جمعی در سوی دیگر را باید در لایه‌های زیرین و میانی جست‌وجو کرد. اگر این دو سطح اشکال داشته باشند، در سطح سوم رفتارهای

فرصت‌طلبانه تشدید و احساس منافع مشترک تضعیف و در تحلیل نهایی سازوکارهای مردم‌نهاد نیز دچار چالش‌های جدی می‌شوند (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: استرم، ۱۳۹۴: ۲۰۰۵؛ ۱۹۹۰؛ پوت تی، جانس‌سن و استروم، ۲۰۱۰).

اهمیت این بحث در سه نکته است؛ اول، اشکال سازمان‌دهی منابع مشاع و سایر امور، بسته به ویژگی‌های محلی جوامع، می‌تواند با هم تفاوت‌هایی داشته باشد که او آن را «تنوع نهادی» می‌نامد. این تفاوت در سازمان‌دهی، انگیزه‌ای است مهم برای رقابت در سطح میانی (میان سازمان‌ها و تشکیلات‌ها) و در سطح رویین (میان کنشگران فردی و گروهی) در راستای ارائه عملکردی بهتر. دوم، به سازمان‌دهی نظام سیاسی از نظر رابطه میان مرکز با استان‌ها یا میان شهرداری‌ها و شوراهای محله یک شهر با هم و همه آنها با مرکز مربوط است. بر مبنای دیدگاه استروم، فدرالیسم به علت ابتنای بر نظم «چندمرکزی»، کارایی و اثربخشی بهتری از منظر پیامدهای اجتماعی و اقتصادی در سطوح مختلف ملی و استانی و شهری دارد. این نظم را می‌توان چیزی شبیه همان ممالک محروسه (البته با تدقیق در معنای آن با توجه به موقعیت تاریخی اکنون) در نظر گرفت... . سوم، این بحث را نظریه‌پرداز نهادگرایی به نام استروم با خاستگاه غیرچپ‌گرایانه، با استناد به مطالعات میدانی مختلف جهانی، صورت‌بندی کرده است. از این نگاه، فدرالیسم به دلیل تأکید بر نظم چندمرکزی، منتقد جدی مرکزگرایی همراه با برنامه‌ریزی متمرکز است.

فدرالیسم تجربه‌شده در الگوی شوروی سابق، در اصل، فدرالیسم در معنای واقعی کلمه را نقض می‌کرد. لایه زیرین آن، در تضاد با ویژگی مهم کثرت‌گرایی مبتنی بر نظام حزبی و پارلمانتاریسم بود. تمامی امورات اقتصادی و سیاسی و فرهنگی را حزب کمونیست از مسکو دیکته می‌کرد. اختیار عملی در سطوح جمهوری‌های منطقه‌ای وجود نداشت. این رویه، علاوه بر خلق ضد انگیزش‌های شدید، موجب بروز ناهماهنگی‌های جدی در اداره امور می‌شد و در عرصه اقتصاد سر از کمبودهای جدی کالاها و خدمات درمی‌آورد. پدیده‌ای که در عنوان کتاب اقتصاددان برجسته، یانوش کورنای، «اقتصاد کمبود»، نشسته است (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: کورنای، ۱۹۸۰؛ لبوویتس، ۲۰۱۲:۱۳۹۴). کنترل باورهای عقیدتی نیز نیاز به توضیح ندارد. این نوع فدرالیسم با آنچه در کشورهایی چون هند و آمریکا و آلمان و کانادا تجربه شده و در مطالعات افرادی چون الینور استروم مورد توجه قرار گرفته، تفاوت بنیادین دارد و در تمامیتش باید نفی شود.

پ: چالش مرز هماهنگی در فدرالیسم

هر الگوی ساماندهی نظام اجتماعی، چالش‌هایی دارد. فدرالیسم نیز مستثنا از این قاعده نیست. با فرض امکان تحقق چنین ایده‌ای، طبعا، عملیاتی‌کردن آن بدون هیچ چالشی نخواهد بود. همان‌طورکه الگوی غیرفدرال نیز بدون چالش نیست؛ بنابراین، سخن بر سر منافع و هزینه‌های هر کدام از این الگوها در حداکثرسازی رفاه اجتماعی منطقه‌ای و ملی با تأکید قوی بر قید حفظ تمامیت ارضی است. یکی از چالش‌ها، تأمین مرز هماهنگی کارا و اثربخش بین اختیارات محلی و مرکز است.

امور نظامی و دفاعی–امنیتی و مرزی مرتبط با تمامیت ارضی و امنیت ملی و همین‌طور تخصیص بودجه از محل منابع بودجه‌ای فرااستانی، در حیطه اختیارات مرکز و امور دیگری چون نحوه هزینه‌کرد منابع بودجه‌ای، آموزش هم به زبان ملی و

هم به زبان مادری، انتخاب نوع پوشش و مناسک دینی، و تأمین امنیت داخلی استان از جمله اختیارات مقامات محلی است. طبیعی است که اختیارات مقامات محلی در خلأ تعریف نمی‌شود. در ارتباط با دولت مرکزی قرار دارد. چگونه این هماهنگی باید صورت گیرد که هم برای مرکز دغدغه‌هایی ایجاد نشود و هم مقامات استانی احساس تبعیت کامل از مرکز مانند شوروی سابق را نداشته باشند؟ قانون اساسی، در مقام زیرین‌ترین لایه، نقش کارکردی اولیه بسیار مهمی در تأمین مرز هماهنگی صحیح و کارا دارد. برای مثال، اگر پوشش و مناسک دینی به عنوان اموری شخصی تلقی شود، در این صورت، چالشی از این نظر پیش نمی‌آید و به صورت خودکار هماهنگی صورت می‌گیرد... اگر در هر استانی به دلیل چند قومی و چند فرهنگی بودن، زبان‌ها و مذاهب مختلفی وجود داشته باشد، در چارچوب این الگوی چندمرکزی در درون چنین استان‌هایی نیز امکان دادن اختیارات به شوراهای محلی جهت ساماندهی امور در چارچوبی ریزتر وجود دارد.

در حین اجرای این الگو، قطعا چالش‌هایی پیش می‌آید که با یادگیری در حین عمل و فرایند تطبیقی تکاملی قابل رفع هستند. همین‌طور، مقامات استانی به‌ازای دریافت اختیار عمل در چنین مواردی باید به مرکز در مورد شاخص‌های عملکردی مهم پاسخ‌گو باشند. بنابراین فدرالیسم به معنای نقض اصل پاسخ‌گویی نیست؛ بلکه به معنای تعمیق آن از طریق دموکراتیزه‌کردن مناسبات در سطوح مختلف است.

ت: دامنه مطالبه فدرالیسم

آیا فدرالیسم مطالبه‌ای عمومی است؟ بدون نظرسنجیِ فراگیر امکان پاسخ صحیح وجود ندارد. ولی بر مبنای گرایش‌های جاری در برخی از استان‌های کشور می‌توان گفت دغدغه‌ای به نام خودگردانی، در استان‌های با هویت‌های زبانی و مذهبی متفاوت وجود دارد. پیش‌تر ذکر شد این مطالبه در زمان‌های دور گذشته وجود نداشت؛ چراکه موضوعیت پیدا نمی‌کرد. نظام آموزش و پرورش عمومی وجود نداشت؛ نظام دیوان‌سالاری در معنای مدرن برقرار نبود؛ مقامات استانی مانند والی‌ها و مستوفی‌الممالک‌ها معمولا با نظر ولایات تعیین می‌شدند. بنابراین، جایی برای بروز احساس سلطه از سوی مرکز وجود نداشت. این احساس، به دوره پهلوی اول بازمی‌گردد که دغدغه انقلاب مشروطه یعنی تأسیس قانون و دولت – ملت را در قالب سرکوب‌گرا و خشنِ از بالا به پایین دنبال و الگویی کم و بیش یکسان از آموزش و پوشش و دیوان‌سالاری را بر کل کشور تحمیل کرد. نتیجه این روند، حتی حذف واژه «ممالک محروسه» در مکتوبات اداری و دیوانی این دوره بود. این نوع مهندسی اجتماعی، از همان زمان واکنش انتقادی را در میان بخشی از هم‌وطنان با هویت زبانی ملی–محلی برانگیخت (برای اطلاع بیشتر ر.ک به: آبراهامیان، ۱۳۹۴).

با افزایش درصد باسوادی، دغدغه آموزش به زبان مادری در گذر زمان تقویت شد... اگر در دوره تأسیس پهلوی اول، نخبگان محلی در برابر رویه‌های سرکوب‌گرایانه ایستادند، طبعا، امروزه اکثریت جمعیت‌های با زبان‌های مادرزادی غیرفارسی در برابر کوچک‌ترین تلنگرها، ولو در قالب طنز یا جوک می‌ایستند. همین‌طور با توجه به افزایش قابلیت‌های بومی، مطالبه‌گری برای بومی‌سازی حداکثری امورات محلی در مناطقی با هویت‌های زبانی و مذهبی خاص‌تر بیشتر شده است.

٤-خلاصه -بی‌تردید زبان و ادب فارسی در مقام سرمایه اجتماعی و فرهنگی ارزشمند یکی از عوامل مهم وحدت‌بخش جامعه ایران در طول تاریخ بلند گذشته بوده است. این میراث در اصل سرمایه عمومی خالصی است که هرچه بیشتر از سرچشمه جان‌بخش آن نوشیده شود، ذخیره‌اش کمتر نمی‌شود که افزون‌تر می‌شود چراکه درون‌جوش و زاینده است. نمی‌توان کسی را از مصرف آن محروم کرد؛ چون دانش و معرفت فی‌نفسه به چنگ مالکیت شخصی کسی نمی‌افتد و ثروتی عمومی است.

اما این واقعیت دال بر صحت فرضیه اصلی طباطبایی درمورد علت اساسی ناتوانی ایران در گذار به تأسیس و تحکیم قانون اساسی مشروط‌کننده قدرت و نیل به دموکراسی نیست. فرضیه نبود خودآگاهی اجتماعی و فهم صحیح علل انحطاط، نه با واقعیت‌های مهم تاریخی بین‌کشوری سازگار است و نه با واقعیت‌های تاریخی مهم ایران در دوره معاصر.

در عین‌حال، فرضیه تضاد فدرالیسم با یکی از منابع مهم هویت‌بخش (ادب فارسی) نیز صحیح نیست. مانعه‌الجمع دیدن این دو ناشی از تعصب ناموجه درمورد رویه خاصی از ساماندهی نظام اجتماعی سیاسی است.

اعتبار بیرونی این فرضیه‌ها با محک شواهد تاریخی مختلف بین‌کشوری و همین‌طور تحلیل مشخص از شرایط مشخص رد می‌شود. طباطبایی، بیشتر در پی انطباق واقعیت‌های آشکار تاریخی با شاقول ذهن‌گرایی از نوع با گارد بسته و مشت آهنین خود است. به این اعتبار راه را بر گفت‌وگو می‌بندد و بنابراین دچار نقض غرض درونی هم می‌شود. گفت‌وگو بدون میدان‌دادن به دیدگاه‌های دیگران و توجه به نقدها و زمینه‌سازی برای شکل‌گیری «سپهر عمومی»، سر از تک‌گویی (مونولگ) درمی‌آورد. علاوه بر این، پروژه وی در ایجاد اجماع ناموفق است. این ابطالی دیگر بر فرضیه اساسی آن است. اگر این پروژه در نیل به چنین هدفی شکست خورده باشد (شکاف‌های جدی میان این دیدگاه با نقدهای دیگران گویای آن است) چرا باید انتظاری دیگر درباره کشاکش میان دیدگاه‌های مختلف در گذشته، چه در عرصه نظریه‌پردازی و چه در عرصه سیاست‌ورزی، داشت. اختلاف‌ها اجتناب‌ناپذیرند. آنچه آنها را به روش قابل‌قبول حل می‌کند نه قرارگرفتن همگان ذیل چتر نظری واحد خودآگاهی‌بخش ملی، بلکه پذیرش آگونیسم در چارچوب نظام حزبی و پارلمانتاریسم و میدان‌دادن به بروز فهم‌های اجتماعی چندبعدی با نقاط تلاقی متفاوت شکل‌دهنده جبهه‌بندی‌های فکری و سیاسی است.

نکته آخر .جامعه ایران از ۱۳۲۰ تا ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ تجربه ارزشمندی را درباره این جبهه‌بندی‌ها در چارچوب آگونیسم به نمایش گذاشت که به علت اساسی عدم تمکین شاه به قانون اساسی مشروطه و دخالت عامل خارجی به بن‌بست رسید. بعد از انقلاب اسلامی نیز امکان برای تأسیس قانون اساسی هموارکننده نظام حزبی مدرن و پارلمانتاریسم آگونیستی در قالب جمهوری وجود داشت ولی به علتی که هگل آن را تصادف لابه‌لای ضرورت و عجم اوغلو و رابینسون بزنگاه‌های تاریخی می‌نامند، تحقق نیافت.

شاید مهم ترین نکته مغفول اندیشه ایرانشهری دکترطباطبائی عدم توجه به وضعیتی است که ملی‌گرایی فارس‌گرای افراطی در یکصد سال اخیر در تصور غیرفارس‌زبانان از خودشان در ایران ایجاد کرده است. ملی‌گرایی فارس‌گرا هنوز خوب نقد نشده

است. این نوع ملی‌گرایی سندروم تمام ملی‌گرایی‌های غالب در کشورهای چندملیتی/چندقومیتی را دارد. اطرافش را نمی‌بیند، مغرور است، یکه‌تازی می‌کند، تنوع فرهنگی–قومی را به‌رسمیت نمی‌شناسد و مستعد آن است که با کسانی که چون او نمی‌اندیشند، با خشونت کلامی یا فیزیکی رفتار کند. قومیت‌گرایی که وابسته به زبان خودش است را ارج می‌نهد و بر صدر می‌نشاند، ولی صحبت از قومیت‌گرایی اقلیت را مساوی خیانت می‌داند. بسیار تاکید دارد قومی به نام قوم فارس نداریم، بدون توجه به این پارادوکس که چگونه به همه زبان‌های موجود در عالم می‌شود قومیتی نسبت داد، ولی به فارسی نه؟

وضعیت کنونی خاورمیانه و شکست بهار عربی هم اعتماد به نفس بیشتری به او داده است تا دامنه نفوذ خود را بیش از هر زمان دیگری ورای مرزهای رسمی ایران ترسیم کند. امروز ملی‌گرایی فارس‌گرا در اتحادی نانوشته با شیعه‌گرایی است. کما این که محمدقوچانی از مبشران اندیشه ایرانشهری آرمان ایرانشهری خودرا در سپهر خاندان صفویه می بیند .بررسی اجمالی نوشته های دکترطباطبائی بخصوص دو جلد ـ در سه مجلد ـ تاکنون منتشر شده از مجموعه تأملی درباره ایران است که محتوای آنها را می توان تأملات ابزاری نامید ، زیرا آنها درواقع پشتوانه نظری پروژه‌ایرانشهری او هستند . این دو جلد شامل بخش نخست، دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران(۱۳۸۰) و دو بخش جلد دوم مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی(۱۳۸۵) و نظریه حکومت قانون در ایران(۱۳۸۶) اند. در عین حال به ضرورت، داوری‌هایی درباره تحولات اندیشه سیاسی ایران از دوران باستان تا دوران معاصر در آثار پیش از انتشار تأملات طباطبایی وجود دارند که آشکارا در خدمت این پروژه‌اند، اما مشخصا در این دو جلد از مجموعه تأملات است که می‌توان جلوه‌هایی از پروژه او را یافت. به جز جلد نخست این مجموعه ـ که به نظر می‌رسد همچون مقدمه‌ای برای کل مجموعه تأملات شامل بررسی سیر زوال عمومی جامعه ایران از صفویان تا قاجاریان است ـ دو بخش جلد دوم تبیینی از تحولات اندیشه سیاسی از جنگ‌های ایران و روسیه در زمان فتحعلی شاه تا استبداد صغیر در زمان محمدعلی شاه را در بر می‌گیرد. نقطه اوج این دوران انقلاب مشروطه است که ویژگی‌های فکر سیاسی در آن، کانون توجه طباطبایی است. در «تأملات» طباطبایی سیر تحولات اندیشه سیاسی در آثار و فعالیت‌های سیاسی و فکری سه گروه از عاملان سیاسی ـ روشنفکران، که در مجموع تجددخواه‌اند، دولت‌مردان مصلح و رجال اصلاح‌طلب و نیز روحانیت مترقی (روحانیت مشروطه‌خواه) ـ دنبال می‌شود. این سه گروه عاملان در پروژه اویند. با سنجش بررسی طباطبایی از آثار و فعالیت‌های این سه گروه، در واقع نقش عاملان سیاسی در پروژه او شناخته می‌شود. به علاوه پروژه او شامل مؤلفه‌های ساختار فکری ـ مثلا دو مؤلفه مهم آن، نخبه‌گرایی و دولت‌گرایی ـ است. دو محور اصلی اندیشه ایرانشهری، «شاه‌آرمانی» و« به هم برآمدگی یا وحدت‌دین‌ودولت » می باشند . از نظر طباطبایی مفهوم بنیادین اندیشه سیاسی ایرانشهری، شاه آرمانی دارای فرّه ایزدی است. او بر این عین شریعت و نه مجری آن بودن شاه آرمانی تأکید دارد. از اینجاست دومین محور اصلی اندیشه سیاسی ایرانشهری که وحدت پادشاهی و دیانت است. از نظر طباطبایی، نظریه توأمان بودن دین و سیاست، بنیادی‌ترین مفردات اندیشه سیاسی ایرانشهری بود. همین اندیشه بود که به سیاست‌نامه‌های دوره اسلامی ـ یعنی دوره‌ای که در واقعیت تاریخی سلطنت مطلقه در قدرت بود ـ راه یافت.

تصفیه حساب طباطبایی و غنی نژاد با چپ - محمود طوقی آذر ۱۷, ۱۳۹۹

دکتر جواد طباطبایی ودکتر غنی نژاد در مهرنامه شماره ۳۴ در میزگرد لیبرالیسم همان عقل عقلایی است بر آن می شوند که در مورد لیبرالیسم ونقش تاریخی اش بحث کنند.

اما در میانه بحث تصمیم می گیرند با چپ تسویه حسابی کنند.چرا؟

نگاه کنیم:

۱-چپ ایرانی و روشنفکران آن شرقی اند وبسیاری از مفاهیم دنیای جدید را از پشت شیشه کبود مفاهیم اخلاقی شرقی می فهمند.

حرف من این است که در شرایطی که اقتصاد دولتی با تکیه بر ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیستی حاکم است بازار طبیعتا به زایده ای از دولت تبدیل می شود و بازار رقابتی شکل نمی گیرد. اما این سرنوشت محتوم ما نیست که تا ابد در چنبره این ایدئولوژی ها گرفتار بمانیم. اتفاقا برای چاره جویی این مشکل ابتدا باید دقیقا بدانیم که در گذشته چگونه این گرفتاری ها برایمان پیش آمده است. به نظر من گرهگاه اصلی شهریور۱۳۲۰ ۰ است. از این زمان به بعد فاجعه اصلی شروع می شود و ایدئولوژی های سوسیالیستی، با هماهنگی کامل با ناسیونالیسم رمانتیک، از لحاظ ذهنی غلبه پیدا می کنند. جالب است بدانیم که حزب توده همچنان که از عنوان آن بر می آید در درجه اول با تکیه بر ایدئولوژی ناسیونالیستی و در ادامه سنت مشروطه خواهی تشکیل شد، اما به تدریج به سمتی رفت که اندیشه های ازادیخواهانه را کاملا کنار گذاشت و اجنبی ستیزی را تحت عنوان مبارزه با امپریالیسم به شعار غالب حزب تبدیل کرد. فضای فکری دهه ۲۰به سمتی رفت که کسی جرات سخن گفتن از لیبرالیسم ،تجارت آزاد یا به اصطلاح سرمایه داری را پیدا نمی کرد. وقتی صادق هدایت سمپات حزب توده می شود، تکلیف بقیه روشن است. فضا فکری دهه ۲۰به گونه ای بود که اگر کسی جرات می کرد فرضا بگوید ایران تجهیزات و تکنولوژی لازم برای استخراج نفت را ندارد (رزم ارا)، به عنوان مزدور بیگانگان ترور می شد و از هیچ روشنفکر و نخبه سیاسی نه تنها هیچ صدای اعتراضی بلند نمی شد بلکه این کار را تایید هم می کردند.(غنی نژاد)

۲-از شهریور ۲۰به این سمت اندیشه های سوسیالیستی بر افکار عمومی اغلب تحصیل کردگان کشور غالب می شود و کار به جایی می رسد که حکومت و در راس ان محمدرضا شاه نیزگرایشاتی به این اندیشه ها پیدا می کند. (غنی نژاد)

۳-البته این مسیله عجیب هم نیست. چرا که سوسیالیسم با عقب ماندگی فکری و تاریخی ما بسیار سازگار است. این که هگل در درس های تاریخ فلسفه خود می گوید سوسیالیسم برازنده مردمان عقب مانده است، جمله حیرت اوری است که اینجا معنی پیدا می کند.(طباطبایی)

۴-به این اعتبار بسیاری ازایرانیان مارکسیست هستند، گروهی میدانند که هستند، اما اکثریت مارکسیست های شرمگین هستند. جامعه مدنی هم مفهومی نیست که مارکسیستها ـ که دریافت آنها از «شاپینگ سوسیالیستی» فراتر نمی رود ـ بفهمند. خود مارکس هم این بحث هگل را متوجه نشده بود. بحث جامعه مدنی را در نظریه قدرت حل کرد، اما خود او نظریه قدرت نداشت. البته این بحثی نیست که بشود اینجا باز کرد.(غنی نژاد)

۵-دیدگاه چریکی سیاست جامعه مدنی را به رسمیت نمی شناسد و همه جا هم فاجعه می افریند. تصور چریکی از قدرت، که سخت عقب مانده و تجددستیز است، ان را امری مابعدالطبیعی میداند که باید نابود شود، اما همه جا به علت جهل به مناسبات قدرت، با به دست اوردن قدرت پایه های ان را استوارتر می کند زیرا با مقاومت جامعه مدنی روبرو می شود. همه نظام های سوسیالیستی ـ و گونه های ان نظام ها ـ اینجا شکست خورده اند. این دریافتی از قدرت است که در اغاز انقلا ب گروه های چپ به همه نیروها و احزاب دیگر نیز القا کردند. شاید زمان ان رسیده باشد که با این افاضات چپ تصفیه حسابی بکنیم.(غنی نژاد)

۵-چرا فقیهانی که با تفسیر حقوقی خویش از مشروطیت، سهم زیادی در به ثمررسیدن اندیشه مشروطه خواهی در ایران داشتند، در تحولا ت بعدی نتوانستند همین نقش را ادامه دهند و به کمک اصول و فقه از اندیشه ازادیخواهی و مشروطه شدن قدرت در برابر ایدئولوژی اندیشی و بسط تفکرات سوسیالیستی دفاع کنند.؟(سردبیر مهرنامه)

۶-اسلا م با سوسیالیسم سازگار نیست. به هر حال اصول اسلا م درباره مسایلی مانند مالکیت، ثمره کار و... روشن است و نمی توان از ان ها سوسیالیسم دراورد.(طباطبایی)

۷-همان طور که می دانید در فقه ما مالکیت محترم است. اما با این وجود فقه ماسوسیالیزه می شود و از صدر گرفته تا بهشتی و مطهری تحت تاثیر سوسیالیسم قرار گرفتند. علت این امر چیست؟(سردبیر مهرنامه)

شما هیچ فقیه بزرگی را نمی توانید پیدا کنید که از سوسیالیسم دفاع کرده باشد. افرادی که نام بردید در رده اول روحانیت شیعه قرار ندارند. شما می دانید کتابی که قای مطهری در مورد اقتصاد نوشته است، بعد از انتشار به دلیل شدت تاثیر اراء چپ در آن جمع آوری شد.

در ابتدای گفتگو سخن از عدالت اجتماعی و عدالت حقوقی به میان آمد. این پرسش را نیز میتوان پی گرفت که دنبال کنندگان عدالت اجتماعی در ایران تا چه اندازه با نظریات و تئوریهای آن در اروپا آشنا بودند؟

موسی غنی نژاد: آنچه جان استورات میل در سده نوزدهم میلا دی در اروپا به عنوان عدالت اجتماعی مطرح کرد وقتی وارد ایران شد از لحاظ مفهومی سطح نازلی پیدا کرد و تبدیل به اقتصاد دولتی شد. در ایران وقتی سخن از عدالت اجتماعی به میان می آید به معنای مداخله مستقیم دولت در بازار و ایجاد مزاحمت برای تولیدکنندگان تفسیر می شود.

روشنفکری چپ زده ما از شهریور بیست به این سو دستگاه فکری ای ساخته است که هر چیزی که از غرب می آید در درون آن می ریزد و معجون فاجعه باری از آن بیرون می آورد. این تنها مربوط به اقتصاد و عدالت اجتماعی نیز نیست، همه جا ما با این پدیده شگفت روبرو هستیم. به عنوان مثال، جای دیگری هم اشاره کرده ام، وقتی اندیشه پوپری در این ماشین شگفت انگیز ریخته میشود و با تفکرات عرفانی در هم می آمیزد از آن طرف آش درهم جوشی به نام تفرج صنع بیرون می آید.

۸-یک بحث دیگر که می توان مطرح کرد نسبت سوسیالیسم با اندیشه دینی است همان طورکه می دانیم برجسته سازی و الگو سازی عدالت در اسلام و ربط آن با سوسیالیسم توسط علی شریعتی انجام گرفت. از سوی دیگر بروز و ظهور جریان

هایی نظیر خداپرستان سوسیالیست این تصور را به وجود آورده است که به هر اندازه که اسلام از لیبرالیسم دور است، سوسیالیسم به اسلا م نزدیک است. این نزدیکی نیز به سبب برجستگی مفهوم عدالت در آن دو است.(سردبیر مهرنامه).

نظر شما چیست؟

مفهوم عدالت، به عنوان مقوله در علوم اجتماعی، در اسلا م روشن نیست. در نوشته های اهل سنت عدالت ناظر بر یکی از صفات خلیفه و نیز امام جماعت است. یعنی کسی که مرتکب گناه کبیره نشده باشد. در تشیع عدالت به چندان معنا به کار رفته، مانند عدل الهی، عدالت معصومان و... اما عدالت به معنای عدالت اجتماعی یعنی سوسیالیستی که مبتنی بر تقسیم ثروت باشد تا جایی که من می توانم بفهمم با برخی اصول روشن تشیع سازگار نیست البته جریان هایی نظیر تفکیک را میتوان شاهد مثال آورد که اجرای قسط را به مثابه اصلی ترین کار ویژه پیامبران و امام معصوم ارزیابی می کنند و قسط را نیز به عدالت ترجمه می کنند. حتی محمدرضا حکیمی پا را فراتر از این می گذارد ومی گوید تمام دیانت در عدالت و اجرای آن خلاصه می شود.

بدیهی است که کسی با عدالت مخالفتی ندارد بلکه مسئله این است که مفهوم دقیق و حدود و ثغور آن چیست؟(طباطبایی)

موسی غنی نژاد: در تعریف ارسطویی عدالت به حق ارجاع می شود. اما چپ ها به حق اعتقادی ندارند و معتقدند دولت باید نقش توزیع ثروت را اجرا کند. هر تصوری از عدالت که مبتنی بر فهوم حق نباشد ناگزیر به تناقض می رسد.

سید جواد طباطبایی: اشاره به بعد حقوقی اینجا بسیار مهم است. چون مسئله عدالت مسئله فلسفه حق است. اشتباه بزرگ مارکس این بود که حقوق را در سیاست طبقاتی حل کرد. چون مارکس فلسفه حقوق نداشت، با ساختمان سوسیالیسم حزب کمونیست شیر بی یال و دمی مانند «مشروعیت یا قانونیت سوسیالیستی» مطرح کند هیچ ربطی به فلسفه حقوق نداشت و در هر موردی سوسیالیستی قانونیت را بلعید.

موسی غنی نژاد: در اندیشه مارکس اقتصاد و حقوق اساسا مفاهیم بورژوایی هستند که با برآمدن جامعه سوسیالیستی موضوعیت خود را از دست میدهند. در جامعه بی طبقه مارکس، سوسیالیسم جایگزین اقتصاد و حقوق میشود. این ادعا پس از انقلا ب اکتبر در شوروی سابق

نیز توسط تئوریسین هایحزبی مطرح می شد، و البته بهانه بسیار خوبی بود برای رژیمی که هیچ حقی برای دگراندیشان قایل نبود. این رویکرد دست جلا دان را برای سرکوب وحشیانه مخالفان باز می کرد بدون اینکه نگران پاسخگویی به حقوق پایمال شده انسان ها باشند. متاسفانه روشنفکران چپزده ایرانی اعتنایی به این مسایل بسیار مهم و حساس ندارند، و تنها چیزی که بلدند تکرار کنند کلیات متافیزیکی در باره استثمار طبقاتی است

۸-ما نباید تعارف داشته باشیم و باید با صراحت گفت که بخش های عمده ای از گروه های چپ و رهبران آن ها جاسوس های ؛ آگاه یا ناآگاه بودند .(طباطبایی)

۹-روش حزب توده از ابتدای تاسیس آن به این شکل بود که به انتقاد هیچ منتقدی پاسخ اصولی نمی داد، بلکه پرونده او را بررسی امنیتی و اطلاعاتی می کرد و یک برچسب مثل امپریالیست، لیبرال و سرمایه دار به او می زد و راه را بر ادامه بحث می بست و خیال خود را راحت می کرد.(غنی نژاد)

جمع بندی کنیم:

قبلاً از این که داوری کنیم نخست ببینیم این دو فیلسوف خود خوانده لیبرال چه می گویند:

۱-ایدئولوژی ناسیونال سوسیالیستی مربوط است به آلمان هیتلری و ربطی به وضعیت ایران در زمان رضا شاه نداردوتبدیل بازار به زائده ای دولتی وشکل نگرفتن آن امری است تاریخی که بر می گردد به زمان صفویه و ساخت عقب مانده ایران و به حزب توده ای که بعد از تبعید رضا شاه متولد می شود بی ارتباط است.

بعد از شهریور ۲۰ گفتمان سوسیالیستی گفتمان غالبی نیست آن هم توسط حرب توده که مدام در معرض هجوم و سرکوب است.

ترور سپهبد رزم آرا توسط فدائیان اسلام در بحبوحه مسئله نفت از سنخ دیگری ست که ربطی به گفتمان چپ ندارد.مگر این که بخواهیم تاریخ را فله ای نگاه کنیم.

۲-طرح اندیشه های عدالت جویانه سوسیالیستی در شهریور ۲۰ به بعد توسط حزب توده و پیروزی های شوروی بر فاشیسم هیتلری امر درستی است ولی تبدیل آن به گفتمان غالب با اسناد تاریخی نمی خواند.اما این طرح و این غلبه بر علیه منافع چه کسانی بود فئودال ها و سرمایه غارتگر و سرکوب گر.

اما گرایش پیدا کردن محمد رضا پهلوی به سوسیالیسم از خوشمزگی های راست سنتی است .وارتباطی به حقایق تاریخی ندارد.

۳ -طباطبایی از قول هگل می گوید سوسیالیسم بدرد کشور های عقب مانده از لحاظ فکری می خورد.بگذریم که این گفته اگر جعل نباشد در روزگاری ست که هنوز مارکس و مارکسیسم متولد نشده اند وهگل عمراً بداند که مراد مارکس از سوسیالیسم چیست.اما پرسشی که باید از هگل و طباطبایی پرسید این است ؛کشور های عقب مانده از نظر فکری راه بر آمدنشان چیست.وکشورهای عقب مانده ازنظر فکری یعنی چه؟

۴-این چه ادعای مسخره ای ست که ایرانیان همه مارکسیست اند .یا آگاه یا شرمزده .واین چه ارتباطی دارد به جامعه مدنی که مارکس و مارکسیست ها آنرا نمی فهمند

۵-چه کسی گفته است دیدگاه چریکی جامعه مدنی را برسمیت نمی شناسد .دیدگاه چریکی کجا فاجعه آفریده است ؟چرا درک ما بعدالطبیعی از قدرت دارد؟.کجا پایه های قدرت را استوار کرده است ؟.نظام های سوسیالیستی چه ارتباطی با دیدگاه چریکی دارد.

براستی تمامی این اتهامات در مورد کسانی که حضور ندارند از خوددفاع کنند از چه روست

۶-بر پایه کدام مستندات تاریخی گفته می شود تفکرات سوسیالیستی بعد از مشروطه همه جا را گرفت و فقیهان باید دخالت می کردند ونکردند.

تاریخ مشروطه تاریخ معاصری است با هزاران اسناد در دسترس.انقلابی در نیمه راه رها شده است و در اثر سازش بخش بالایی بورژوازی و اشرافیت فئودال سر بریده شده است و مهار کشور در دست عده ای نالایق است واندیشه سوسیالیستی در کار نیست.حزب عدالت تنها بعد از بر آمدن رضا خان ودر جریان انقلاب گیلان خودی نشان می دهد و سرکوب می شود .این دوغ و دوشاب کردن تاریخ از چه روست.

۷-این حرف درستی است که اسلام با سوسیالیسم سازگار نیست.اما اگر کسانی مثل دکترعلی شریعتی تلاش کردند تا نشان بدهند بخش هایی از آن سازگار است چه ارتباطی به چپ ها دارد.وآن هم علت داشت. در واقع پاسخ به رادیکالیسمی بود که در فضای آن روزگار موج می زد.

۸-این که مطهری و بهشتی و دیگران تحت تاثیر گفتمان چپ قرار می گیرند علت دارد.نمی شود پز مبارزه با تبعیض ونابرابری را دشته باشی از عدالت و توزیع عادلانه ثروت حرفی نزنی .حتی اگر به آن باور نداشته باشی. حتی اگر در چارچوب تفکراتت شدنی نباشد.

تبدیل پوپر به آش درهم جوش تفرج صنع که از ابداعات دکتر سروش است چه ارتباطی با روشنفکر چپ زده بعد از شهریور ۱۳۲۰ دارد. مگر این که بخواهیم آش درهم جوشی درست کنیم تا پروژه شیطان سازی مان از چپ کامل شود.

۹-این که عدالت چیست و چرا هر جریانی که می خواهد مبارزه کند نمی تواند از کنار آن بگذرد وهر تعریفی از عدالت در نهایت به عدالت اجتماعی می رسد امر غریبی نیست که حل آن از دوذهن همه چیز دان و فیلسوف لیبرال بر نیاید.انسان درد مند و گرسنه و استثمار شده اگر بدنبال عدالت اجتماعی برای گذران زندگیش نباشد دنبال چه چیزی باشد.وبدی این کاردر کجاست که جزء گناهان نابخشودنی چپ تلقی می شود .گیرم عدالت اجتماعی در متون دینی نباش. نباشد. امر غریبی نیست . اندیشه های سوسیالیستی اندیشه ای معاصر است ومربوط است به بر آمدن طبقه کارگر در اروپای قرن نوزدهم.

۱۰-چه می شود که قرار از کف می رود و طباطبایی به این نتیجه می رسد که اکثریت رهبران وگروه های چپ همه جاسوسند.وتکلیف جاسوس هم که روشن است. اگر چنین است پس این همه بحث در مورد شیطان سازی ایدئولوژیک معنایی دیگر می یابد.

۱۱-اگر کار حزب توده و انگ زدن امنیتی و سیاسی به دیگران غلط بوده است چرا خود در آخر به همان راه می رسید وبحث را رها می کنید وکار را بدست عوامل امنیتی می دهید تا با جاسوس ها برخورد کنند.

پروژه شیطان سازی

تمامی این دوغ و دوشاب کردن ،تمامی این دست بردن در تاریخ ،تمامی این دروغ ها و مغلطه کردن ها از چه روست . این همه نفرت از کدام گنداب تاریخی آب می خورد.

چرا در میانه بحثی که چپ حضور ندارد تا از خوددفاع کند و موضوع بحث اندیشه های لیبرال است یکباره فیلسوفان لیبرالی که حداقل در سطح نظر باید از دموکراسی و حفظ حقوق دیگران دفاع کنند بحث رابه عرصه های امنیتی می کشانند و رهبران چپ همه جاسوس می شوند.این تفکرات فاشیستی چه ارتباط خونی با لیبرالیسم ایرانی دارد.

مشکل کجاست

هیچ جریان فکری و سیاسی از نقد نمی هراسد.آن هم اندیشه چپ که نزدیک به دوقرن است که دارد با دشمنان طبقاتیش دست وپنجه نرم می کند.

آن هم اندیشه ای که هیچ چیز برایش مقدس نیست الانقد همه چیز.وبرایش مارکسیسم بیشتر از آن که یک ایدئولوژی و آئین باشد یک روش و متدولوژی است.چرا باید از نقد هراسی داشته باشد و در آن جا که به خطا می رود با گردنی کشیده بپذیرد و سپاس گذار باشد و خودرا تصحیح کند.

اما نقد آئینی و لوازمی .برای داوری کردن نخست باید به فهم داستان نائل شد. باید مارکسیسم را همان گونه که مارکس می گوید فهمید و بعد نقد کرد.

اما نقد با دروغ یکی نیست .نقد با مغلطه هم یکی نیست ونقد با درست کردن آش درهم جوشی از هر چیز و هر کجا یکی نیست.نقد نسبت خونی با شارلاتانیسم ندارد.

آراء و نظریات سروش و شریعتی و آل احمد چه ارتباطی دارد با مارکسیسم.

شکل نگرفتن بازار ملی در زمان رضا شاه چه ارتباطی دارد به حزب توده.

تمامی رهبران چپ چه ارتباطی دارند با جاسوسی.

مشکل موجوداتی مثل دکتر جواد طباطبایی که مدعی است او را باید در رده فیلسوف و محقق نگاه کرد نه روشنفکر و سیاسی کار و جامعه شناس و تاریخ شناس در آن چیزی ست که مدعی می کند هست ولی نیست.آدمی که در شرح حال نوشت خودنوشتش مدام در حال تلمذ در محضر استادان بزرگ بوده است و در آخر می رسد به آلتوسرومدعی می شود که درک آلتوسر از هگل دیگر اورا قانع نمی کند واز اوهم گذشته است ومدام پز چند هزار صفحه نوشته هایش را می دهد که شما قبل از این که بمن از گل هم بالاتر بگوئید اول بروید آن چند هزار صفحه را بخوانید و بعد با ساختن یک فرضیه بیایید در برابر فرضیه من بایستید وحرف بزنید. چه می شود که یکباره درنقدآراء چپ به جاسوس بودن همه آن ها می رسد و خیال خودش را راحت می کند و کار را می سپارد دست کاردان.

غنی نژاد هم موجودی ست از همین سنخ با یدک کشیدن استاد فلان وبهمان برای کوبیدن ،نه نقد چپ ،دوغ و دوشاب را قاطی می کند تا به زعم خود پنبه چپ را بزند غافل است ازبازی روزگار که پنبه خودرا می زند. کافی است یکی از دروغ ها و مغلطه هایش آشکار شود.

طباطبایی و غنی نژاد باید بدانند و بیاموزند که از نقد درست کسی آسیب نمی بیند. جامعه روشنفکری به فازی بالاتر کشیده می شود. هیچ اندیشه ای حقیقت مطلق نیست چرا که حقیقت مطلقی وجود ندارد.برای یک پژوهش گر بی طرف تاریخ نسبت

به حقیقت پیشاپیش هیچ مقصدی معلوم نیست او بدانجا می رود که حقیقت دست او را می گیرد و با خود می برد.پس چه باک که برای رسیدن به عدالت آن هم عدالتی اجتماعی ،برای بهروزی مردم در این سوی آب ها و آن سوی آب ها تشت رسوایی هر ایسمی از بام جهان بیفتد .مارکسیسم برای بهروزی انسان است نه انسان برای به کرسی نشستن درستی مارکسیسم.

در قضاوت های تان فروتن ومنصف باشید .هر آدمی در شناخت خود محدودیت هایی دارد .در حد دانش خود تردید کنید جهان بسیار پیچیده تر از آن است که شما همه چیز را بدانید.

باعدم قطعیت به مسائل نگاه کنید شاید در آینده ای نه چندان دور با دیدن شواهدی دیگر به نتایجی دیگر برسید.شاید روزگاری به این نتیجه برسید که برای زیستن در جهانی انسانی لازم است به طبقه خود پشت کنید و مارکسیست بشوید.

«نقد پدیدارشناسانه بر کتاب خواجه نظام الملک یا مجموعه پروژه دکتر طباطبایی»

نویسنده:دکتر محمدعلی مرادی -متن سخنرانی در همایش پژوهش گاه علوم انسانی در بیست اسفند ۱۳۹۵

نخست باید توضیح داد نقد پدیدارشناسانه یعنی‌چه؟ یعنی به نویسنده کمک می‌کنیم که بخشی از مفاهیم پنهان خود را پردازش کند و به‌جای آنکه مدام ایراد بگیریم که چرا پژوهشگر فلان بخش‌ها را ندیده است، درک کنیم که ما در جریان پروژه‌های متفاوتی می‌اندیشیم. بنابراین باید دانست که گاهی نقدی Immanent یا درون ماندگار است و گاهی نیز Transcendence(تراگذارنده) است.

برای اینکه نقد ایماننت یا درون‌ماندگار شکل بگیرد لازم است اندکی با آقای طباطبایی همدلی داشته باشیم و پروژه ایشان را بشناسیم و تلاش کنیم آن را ارتقا دهیم. برای این کار نخستین پیش‌شرط این است که کل پروژه را مطالعه کرده باشیم. البته می‌توان گفت من پوزیسیون (موضع‌گیری) متفاوتی دارم. در مقاله‌ای که پیش‌تر با عنوان «چگونه می‌توان تاریخ ایران را نوشت؟» در برلین نوشتم کوشیدم با آقای طباطبایی به‌صورت ایماننت برخورد کنم.

اما بعداً در ایران نقدی به تاریخ‌نویسی آقای طباطبایی به‌صورت ترانسندس نوشتم و در قالب آن کوشیدم موضع‌گیری خودم را که آنارشیستی است و به‌طور بنیادین معتقدم دولت خصلت آنتولوژیک (هستی شناسانه) ندارد را در برابر دیدگاه ایشان مطرح کنم. این امر یعنی برخورد ترانسندنس با رویکرد آقای طباطبایی را از این منظر ضروری می‌دانم که جامعه به تفکرات گوناگونی نیازمند است دیگر متفکران نظیر سوسیال‌دموکرات، آنارشیست، کانسرواتیست (محافظه‌کار) نیز باید مباحث خود را مطرح کنند

تا پروژه‌های فکری شکل گیرد. برای همین طنز روزگار است که یک آنارشیست در ایران باید به کانسرواتیست ایرانی کمک کند تا مفاهیم خود را قوام دهد.

به این منظور باید پروژه آقای طباطبایی را شناخت و با آن همدلی داشت. مثلاً در همین نشست اشاره شد که کار طباطبایی مانند دیگر نوشته‌های شرق شناسان است. این در حالی است که طباطبایی خود به این لحاظ دقت زیادی دارد و اگرچه مفاهیمی را وام می‌گیرد، آنها را از زاویه‌ای دیگر موردبحث و دقت نظر قرار داده و تغییر می‌دهد و اگر شما کارهای او را مطالعه نکرده باشید و تنها از روی فهرست اعلام آثار نظر دهید، خواهید گفت که این مفاهیم مشابه هستند. همچنین دکتر طباطبایی بسیاری از آثار خود را پس از چند سال تغییر و ارتقا داده است.

ایده آقای طباطبایی این است که او قصد دارد محافظه‌کار ایرانی باشد و البته ما نمی‌دانیم به چه میزان این امر قابل تحقق است. او می‌خواهد توضیح دهد که چرا در دوران جدید دولت برای ما به وجود نیامد و state شکل نگرفت. چرا ما نتوانستیم دولت ملی تشکیل دهیم. کتابی به‌غایت مهم که دکتر طباطبایی هم به آن ارجاع داده است و پایه مباحث فوکو هم بود، کتاب «دو بدن و یک پادشاه» است که نویسنده آن کانترویچ است. نویسنده این کتاب قصد دارد توضیح دهد نهاد پادشاهی چگونه شکل می‌گیرد و این نهاد شخص نیست و تمام دولت‌های جمهوری در دنیا نهاد دولت دارند که با فرد متفاوت است و شعار آن این است: «شاه مرده است، زنده‌باد شاه»

زمانی که آقای طباطبایی این پروژه را دنبال می‌کند، قصد دارد توضیح دهد که مفهوم ایرانشهری چگونه در محاق افتاده است. او توضیح می‌دهد که کانون مفهوم ایرانشهری، شاه آرمانی است نه سلطنت مطلقه. چون سلطنت مطلقه حول یک شخص سازمان می‌یابد و شاه آرمانی حول یک ایده شکل می‌گیرد. حالا آقای طباطبایی قصد دارد تا برای دولت تاریخ پیدا کند. او می‌خواهد که ایده‌ی دولت (State) را ساختارمند کند؛ به‌گونه‌ای که تمام اجزای جامعه ایران را در برگیرد. لذا در همین راستا اینکه نظام‌الملک انسان خوبی بوده یا بد و مثلاً سرکوبگر بوده یا نه اصلاً در ساخت متد یا روش جدید اهمیتی ندارد. بعد از دنبال کردن ایده نظام‌الملک، دکتر طباطبایی می‌کوشد که توضیح دهد چگونه در دوران مشروطیت ما نتوانستیم دولتی ایجاد کنیم که متکی بر این ایده باشد و State شکل بگیرد.

البته این امر همچنان دغدغه ما نیز هست، چون ما هنوز تئوری دولت نداریم، اصلاً و به همین دلیل شخص حاکم است نه نهاد. بنابراین کسی که ملی فکر می‌کند یکی از دغدغه‌های ذهنی‌اش آشوب کشور در غیاب فرد است و این‌ها دغدغه‌های بسیار مهمی است که در متن‌های آقای طباطبایی پنهان است. ایشان می‌کوشد به لحاظ متد ایده ایرانشهری را بگیرد و آن را در فردوسی و دیگر جاهایی که شکل‌گرفته در مقابل ایده خلیفه‌گری نشان دهد. در مقابل آن ایده‌ای که اول انقلاب هم وجود داشت که «ملی‌گرایی» خوب تلقی نمی‌شد؛ اما در حال حاضر مفهوم ملی خوب شده است. ایران‌زمین حرف بدی به‌حساب می‌آمد اما الآن این مفاهیم جای خود را بازکرده و این‌ها مقداری به برکت همین حرف‌ها است.

حالا ما باید این پروژه را که تعریف کردیم ببینیم ریشه‌های بحث آقای طباطبایی کجاست؟ یک اشکالی که شاید در آقای طباطبایی هست آن است که ایشان در کانتکست (بیشتر مفهومی) فرانسوی‌ها بحث می‌کند. نه فرانسوی‌های خود فرانسه،

بلکه عرب‌هایی که در فرانسه زندگی می‌کنند مانند محمد ارکون و کسانی چون جابری یعنی عرب‌هایی که حداقل یک کلاس از روشنفکران ایرانی ازلحاظ کار متدیک بالاتر هستند. مثلاً شما کتاب محمد ارکون به نام «انسان‌گرایی در تفکر اسلامی» را مطالعه کنید، مشاهده می‌کنید کتاب زودتر از آقای طباطبایی نوشته‌شده است و روش آن همین روشی است که اکنون آقای طباطبایی از آن بهره می‌برد. این‌ها اعرابی هستند که در فرانسه رشد کردند و زبان‌اصلی آنها فرانسوی است و دیگر نگاه شرق شناسانه ندارند و به‌جای آن سعی می‌کنند حوزه‌های دیگری را شکل دهند. مهم‌ترین کسی که این‌ها به آن ارجاع داده‌اند، شخصی به نام آدام متز است که کتاب او ۱۹۲۲ چاپ‌شده است.

شاید پیش از نقد طباطبایی لازم باشد یک ساختار دیگر را نقد کنیم و این نقد اصلاً به تاریخ‌نویسی ایرانی است که روی هیچ پایه‌ای استوار نیست و علاقه‌ای هم به کارهای پایه‌ای ندارد. آقای طباطبایی هم همین حرف را می‌زند. او می‌گوید تاریخ‌نویسی به این‌گونه نیست که کسی تاریخ بنویسد، بلکه تاریخ بر اساس مجموعه‌ای از بنیادهای نظری اتفاق می‌افتد. اگر ما بنیادهای نظری نداشته باشیم، تقریباً تاریخمان افسانه می‌شود. او در این کتاب می‌گوید: «تجدید تاریخ‌نویسی در ایران نیازمند تجدید اندیشه فلسفی و رویکرد فلسفی به تاریخ ایران است تا بتوانیم مقولات و مفاهیم تاریخی ایران را تدوین کنیم.»

زمانی که آقای طباطبایی نخستین کتاب خود را نوشت، ما تعریضاتی به او داشتیم و یادآور شدیم که آن چیزی که نوشته است «درآمدی بر اندیشه فلسفی» نیست چراکه روش‌های خاصی در فلسفه وجود دارد. خوشبختانه ایشان در چاپ‌های بعدی درآمد فلسفی را برداشت. او نمی‌گوید امثال ماکیاول فیلسوف هستند، بلکه معتقد است اینها مردان عمل هستند که دارای اندیشه سیاسی بوده‌اند و جابه‌جا توضیح می‌دهد که چگونه نظر و عمل با یکدیگر درگیر می‌شوند. من پیش‌تر هم به ایشان جواب داده بودم که اندیشه، گونه‌ای عمل است و فلسفه است که نیاز به نظر دارد و مناظره‌ای هم در این رابطه در «پرسش» آغازین داشتیم با عنوان «اندیشه و فلسفه در انقلاب مشروطیت». پس اندیشه یک‌گونه‌ای از عمل است و بنابراین نمی‌توان گفت امتناع اندیشه. هرکسی که عمل می‌کند، می‌اندیشد و ما دو بار اندیشه کردیم و انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی انجام دادیم ولی ما نمی‌توانیم و توان نظری نداریم که این عمل‌های اجتماعی‌مان را بفلسفیم و این بلافاصله به کسانی که کار فلسفی در ایران می‌کنند بازمی‌گردد؛ یعنی باید دید چگونه می‌شود ما اندیشه‌هایمان را بفلسفیم چون اندیشه طرح پرسش عمل است و فلسفه گونه‌ای متافیزیک به شمار می‌آید و تفکر مفهومی محسوب می‌شود.

ما هنوز موفق نشده‌ایم که در دستگاه‌های فلسفی‌مان، زندگی‌مان را بفلسفیم. نشستن روی صندلی را بفلسفیم، ماشین سوارشدنمان را بفلسفیم، معماری‌مان را بفلسفیم و... چرا که فلسفه در ایران گونه‌ای اژدهاگیری است. به یک عده می‌گوییم چرا اژدها گیری درس می‌دهید و قرار است چه‌کاره شوند؟ می‌گویند به نسل بعدی اژدهاگیری درس می‌دهند. یعنی در ایران استادانی در سنت هایدگری سال‌ها فلسفه درس می‌دهند و کلمه‌ای از محیط‌زیست نمی‌گویند، درصورتی‌که کسی که هایدگری جدی است باید در این رابطه آگاهی داشته باشد. در میان فیلسوفان ایران ارتباط با مسائل مهمی چون معماری، فوتبال، شهر و... قطع است.

از این منظر که حساب کنیم باید دید که چرا آقای طباطبایی کار فلسفی نمی‌کند. نه ایشان به این کار علاقه‌ای دارند و نه فیلسوفان ایرانی علاقه دارند که این همکاری علمی را باهم پیش ببریم. یکی از مفاهیمی که در اندیشه آقای طباطبایی بنیادی است اشاره به «گفتاری در تداوم فرهنگ ایران» است. تداوم و گسست دو مفهوم بسیار مهم در تاریخ‌نگاری است که اگر کسی نداند اصلاً توان تاریخ‌نگاری ندارد. این مؤسسات تاریخ اصلاً کار تاریخ نمی‌کنند و کتب از رده خارج به لحاظ استاندارد علمی را ارزش می‌دهند و کسی بنیادهای نظری را دنبال نمی‌کند. اگر قرار باشد تاریخ ایران نوشته شود باید ابتدا مشخص شود که ما قصد نوشتن الهیات تاریخی نداریم بلکه قرار است فلسفه تاریخ نوشته شود. مرکز فلسفه تاریخ آن «منی» هست که به مفهوم سوژه نیست.

این «من» می‌تواند تبدیل به سوژه شود یا تبدیل به Dasein شود. اگر این نگاه ما به من تبدیل نشود ما اصلاً نمی‌توانیم علم سازمان دهیم. مثلاً گفته می‌شود چرا شرق شناسان به آفریقایی‌ها گفته‌اند: «چیزی برای ارائه ندارند.» ولی به ما می‌گویند: «چیزی دارید.» این به دلیل آن است که ما یک سنت فلسفی داریم. «من» در تاریخ ایران یک سنتی دارد. نزد کسانی چون ابن‌سینا، سهروردی و دشتکی در گذشته بوده که تا دوران جدید هم ادامه یافته این «من» ما در عصر حاضر در نیما، هدایت و... هست ولی متأسفانه نمی‌توانیم آن را بفلسفیم. یعنی ما نمی‌توانیم بازگردیم و متکی به این سوژه شاهنامه را دوباره بخوانیم. روی شاهنامه هنوز کار علمی نشده است. تنها کاری که در رابطه با شاهنامه می‌کنیم آن است که جمع می‌شویم و عواطف عقب‌افتاده ناسیونالیستی خود را ارضا می‌کنیم. مولانا، حافظ و... نیز هنوز مورد تأمل فلسفی قرار نگرفته‌اند.

این کار در صورتی امکان‌پذیر است که ابتدا فلسفه بر مبنای «من» در ذهن ما شکل بگیرد و ما بتوانیم این کار را فرموله کرده و فروغ، کیارستمی، مخملباف و شریعتی را فلسفی کنیم تا بتوانیم آنها را در چارچوب مفهوم بکشانیم. به‌جای آنکه دعوای حیدری و نعمتی در طرفداری و ضدیت با افراد راه بیندازیم، جلسه برگزار می‌کنیم و به‌جای نقد علمی به‌گونه‌ای رفتار می‌کنیم که گویی در حزب قرارگرفته‌ایم که نیاز به یارکشی و طرفداری در تخریب دیگری داریم. من معتقدم در ما نوعی زوال تفکر مفهومی وجود دارد. پیش‌تر به مفهوم «تداوم» اشاره کردم. این مفهوم یکی از پایه‌ای‌ترین مفاهیم تاریخ‌نویسی است. یعنی برای اینکه تداوم به وجود آید باید ابتدا «من» در ما شکل بگیرد و دوم باید رابطه تخیل و فهم را در سنت فرهنگی خودمان به هم بزنیم. نیروی تخیل به سرکردگی شعر در ما بسیار قوی است.

حال ما آیا باید سخن غربی‌ها را بپذیریم یا باید با پرسش خود معادله را عوض کنیم و بفهمیم چرا مفهوم در ذهن ما شکل نمی‌گیرد و بتوانیم آرایش تعادل بین نیروی تخیل و فهم را به هم بزنیم چون اگر حجم نیروی تخیل زیاد شد به اوهام مبدل می‌شود. بخشی از عرفا دچار همین توهم بودند. ما باید ببینیم آیا قصد نگارش تاریخ اوهام را داریم یا قرار است در رابطه با امر زندگی‌مان تاریخ‌نگاری کنیم. همچنین باید تکلیفمان را با عنصر زمان مشخص کنیم و مفهومی بحث کنیم. آیا ما زمان را به مفهوم ارسطویی درک می‌کنیم یا مفهوم کانتی فیزیکی را در نظر داریم یا مفهوم هگلی را درک می‌کنیم یا ساحت هایدگری زمان را موردتوجه قرار می‌دهیم. پس ما اگر قصد بحث در معاصریت خود داشته باشیم باید روی مسئله زمان در تاریخ تمرکز کنیم چون در فقدان آن امکان تاریخ‌نگاری وجود ندارد.

بنابراین نوشتن تاریخ با عنصر زمان و جغرافیا (مکان) بسیار اهمیت دارد. حال من قصد دارم بازگردم و ببینم چرا آقای طباطبایی بحث «تداوم» را مطرح می‌کند و بعد ناگهان آن را رها می‌کند. برای نگارش تاریخ در هر مرحله نیاز هست تداوم آن را در نظر گرفت. به‌علاوه آقای طباطبایی توضیح نمی‌دهد که سوژه تاریخی در تداوم شکل می‌گیرد یا در گسست؟ که در ادامه آن بتوانیم نسبت شخصیت و هویت را توضیح دهیم. مثلاً این پرسش در پژوهش او پیش می‌آید که خواجه نظام‌الملک واجد یک تداوم بوده است در زندگی خود یا گسست‌هایی نیز در زندگی و شخصیت او پدید آمده است؟ این‌ها بحث‌های مهمی هست که اگر مشخص نشود بحث‌های بعدی به‌نوعی بی‌معنا می‌شود. بعد بلافاصله که قصد نگارش آگاهی تاریخی داریم، باید مشخص کنیم که دوران مختلف ما چگونه تداوم‌یافته یعنی قبل از اسلام بعد از اسلام و دوران جدید ما واجد تداوم بوده است یا گسست؟ نکته بعد آنکه ما معمولاً تاریخ خودمان را ذیل تاریخ اروپا دسته‌بندی می‌کنیم و با این کار این پرسش مطرح می‌شود که آیا ما مثلاً قرون‌وسطی داشته‌ایم و این دوران اصلاً آیا شباهتی بازمان مشابه آن در ایران دارد یا نه؟

دور دوم تداوم هم مربوط می‌شود به نوشته‌های هانس بلومنبرگ که کتاب «مشروعیت عصر جدید» را نوشته است. این فرد و آثارش در این رابطه بسیار دارای اهمیت هستند اما متأسفانه در ایران از او چیز زیادی به‌جز کتابی که بیشتر از آنکه کتابی جدی باشد در زمره کتاب‌های تفننی در آلمان است ترجمه نشده است. بلومنبرگ تحت تأثیر همین تاریخ علم فرهنگی یک بحث فرهنگی می‌کند که مبانی آن را از کاسیرر می‌گیرد و این پرسش را مطرح می‌سازد که تداوم واجد یک جوهر (substance)به‌حساب می‌آید یا واجد یک جنبه کارکردی (Functional) است. بلومنبرگ درنتیجه می‌گوید ما واجد یک تداوم جوهری نیستیم بلکه یک تداوم کارکردی داشته‌ایم و در دوران جدید این Functional است که تداوم می‌یابد نه جوهر. درنهایت او به یک نتیجه مهم برای تاریخ می‌رسد که طی آن اعلام می‌کند تاریخ در آغاز خود یک طلیعه مطلق ندارد.

نکته‌ای که مایلم در اینجا اشاره‌کنم آن است که به نظر من تاریخ‌نگاران ایرانی باید فیلم «اژدها وارد می‌شود» از مانی حقیقی را تماشا کنند چون آنجا دعوای جالبی در باب قصه و تاریخ طرح و چنین استنباط می‌شود که آغاز ما یک لوگوس (دارای منطق) نیست که ما آگاهانه تاریخ را شکل دهیم بلکه ما یک قصه می‌سازیم راجع به تاریخ. او در اینجا می‌گوید که چگونه تاریخ فقط عنصر آگاهی نیست بلکه عنصر ناآگاه مثل صداها و بوها نیز در آن نقش دارند. تقریباً بنیاد نظری این رویکرد بلوممبرگ است که می‌گوید عمل است که تاریخ را پیش می‌برد نه نظر. فاز سوم به این امر مربوط می‌شود که ما دو انقلاب کردیم اما هنوز نمی‌توانیم بنیادهای نظری آن را فراهم آوریم، علت آن شاید این است که نتوانسته‌ایم به این پرسش پاسخ دهیم که آیا انقلاب مشروطیت واجد یک گسست تاریخی در ما است؟ برخلاف انقلاب فرانسه که بلافاصله پس از انقلاب این کشور این پرسش پدید آمد که آیا با یک گسست مواجهیم یا این‌یک تداوم است؟ این پرسش در مورد وضعیت تاریخ در جریان شکل‌گیری فاشیسم و جنگ‌های جهانی نیز پدید آمد، در ایران چنین بحثی در باب مقاطع مهم تاریخی که در قالب آن دست به عمل اجتماعی زدیم، پدید نیامده و این امر به یکی از مهم‌ترین دشواری‌های تاریخ‌نگاری ما مبدل شده است.

مصاحبه روزنامه فرهیختگان با ناصرفکوهی

مصاحبه ناصر فکوهی با شماره ۱۷۳ماهنامه «خردنامه» همشهری، بحث‌های مختلفی را در محافل اندیشه‌ای برانگیخت تا آنجا که نظریه‌پرداز اندیشه ایرانشهری، در شماره هفتم مجله «سیاستنامه»، در یادداشتی با عنوان «جهل جامعه‌شناسانه» با ادبیاتی که خاص اوست، راجع به آن مطالبی مکتوب کرد. بخشی از موارد مطرح‌شده توسط وی صرفا حملاتی به رقبا بود اما در بخش‌هایی از این یادداشت توضیح و تبیینی درباره اندیشه ایرانشهری داده شده بود که همین ماده سوالات ما از دکتر ناصر فکوهی، استاد انسان‌شناسی دانشگاه تهران را فراهم کرد. در ادامه متن گفت‌وگوی ما با ایشان را خواهید خواند.

برخی نظریه‌پردازان ایرانشهری معتقدند که «ناسیونالیسم» تبدیل به یک برچسب و «ناسزا» برای از میدان خارج کردن بقیه است و نه یک بحث دقیق علمی! لطفا ربط منطقی نظریه ایرانشهری با ناسیونالیسم را تبیین بفرمایید.

ابتدا نیاز است که چند نکته اساسی را روشن کنم تا خوانندگان بحث‌های پیشین و کنونی من آنها را نیز در نظر داشته باشند. اینکه یک گرایش، یک حزب یا یک گروه سیاسی، فکری، ادبی و هنری و... چه «نام»ی به خود بدهد، بی‌شک حاکی از یک استراتژی آگاهانه یا ناخودآگاهانه، مشروع یا نامشروع، مثبت یا منفی، برای «تصاحب» (یا «مصادره») آن نام، تاریخچه آن نام و پیوستن همه جریان‌ها و کسانی است که پیشتر یا از این پس زیر آن نام قرار می‌گیرند. اما دقیقا به همین دلیل در تحلیل و بررسی این و آن گرایش، «نام» تنها یکی از موارد و نه لزوما مهم‌ترین موردی است که به آن پرداخته می‌شود. مصداق روشن این امر در همین نام «ایرانشهر» است که در خود هم عنصر «ایران» را دارد و هم در ترکیبش با شهر به شخصیت‌ها و جریان‌های فکری و تاریخی مهمی چون حسین کاظم‌زاده، ابراهیم پورداوود، محمدعلی فروغی، سیدحسن تقی‌زاده و... مجله ایرانشهر، جنبش مشروطه، نهضت ملی و... اشاره می‌کند؛ حال چه دقیقا با این نام، چه با مفاهیمی نزدیک به آن. افزون بر این، چنین نامی، به نوعی نیز همه کسانی را که امروز درگیر و علاقه‌مند به فرهنگ ایران هستند به خود پیوند می‌زند، حتی کسانی دیگر را که به هر دلیلی ممکن است با هدف و انگیزه‌ای کاملا متفاوت از همین نام برای ابراز آرمان و اندیشه‌های خود استفاده کنند. اما اینکه نام و ترکیبی به این صورت مطرح شود لزوما نمی‌تواند مفهوم مورد ادعا را در خود جای بدهد و به این ترتیب ما را وادارد با هراس از آنکه از سخن‌مان سوءتعبیر شود، دست به خودسانسوری بزنیم. نهایتا همین توضیح کافی است که افراد صادق و هوشمند متوجه باشند نقد این گرایش لزوما نقد این «نام» و تاریخچه آن نیست؛ همان چیزی که باید درباره مفاهیمی چون «ناسیونالیسم» و «ملی‌گرایی» و... نیز گفت. ما در اینجا بنا نداریم وارد یک بحث تحلیلی صورتگرای تاریخی بشویم و بیشتر رویکردی جامعه‌شناختی و معاصر داریم.

با توجه به این نکته نخستین پرسش آن است که آیا ما اصولا در آنچه موضوع سوال شماست با یک نظریه انسجام یافته و نظریه‌پردازانی واقعی سروکار داریم؟ به عبارت دیگر، آیا اینکه گروهی از افراد، گفتمان و بحث‌هایی را پیش بکشند و عمدتا

نیز خود به آنها اعتبار دهند، یعنی خودشان، خودشان را جدی بگیرند، آیا می‌تواند ادعای نظریه بودن و نظریه‌پردازی را به صورت جدی مطرح کند؟ به نظر من چنین نیست. یک نظریه و تالیف فکری باید دارای ریشه‌های روشن، روابط منطقی با پیش و فرافکنی به سوی گذشته و آینده و دارای معادل‌هایی در جهان نظریه‌ها و نظریه‌پردازان باشد و این روابط را به‌روشنی بیان کند، بشکافد و سازوکارهای رابطه‌اش با آنها را به ما نشان دهد و در سطحی جدی و در طول مدتی نسبتا طولانی به دور از غوغاسالاری مورد بحث قرار گرفته باشد تا بتوان به آن نظریه گفت. یک نظریه را باید بتوان با شاخص‌هایی که در هر حوزه فکری و کُنش نظری وجود دارد، دارای خصوصیتی دانست که ایجاب کند یک نام جدید برایش مطرح شود یا نام‌های پیشین در مورد آن بازبینی شوند. در این چارچوب فکر می‌کنم در این «نظریه» چندان نکته‌ای که بتواند آن را از سایر گرایش‌های ملی‌گرایانه (ناسیونالیستی)[در معنای کنونی و واقعا موجود این واژه] مشابه در کشورهای توسعه‌یافته یا جهان سومی جدا کند، نمی‌بینم. البته شکی نیست که این گرایش‌ها و این «نظریه»ها نمونه‌های مختلفی از نظریه‌های اصلی هستند که از بعد از رنسانس تا انقلاب فرانسه و سپس تا قرن بیستم ظاهر شدند و مرکز اصلی‌شان انقلاب فرانسه بود، اما هر کدام‌شان با فرهنگ‌های بومی و سنت‌های دینی و فرهنگی جامعه خود و همچنین با نفوذی که سایر نظریه‌ها و گرایش‌ها گرفته‌اند، ترکیب شده و تعداد بی‌شماری نظریه و گرایش به وجود آورده‌اند. اما این بدان معنا نیست که ما هربار با نظریه جدیدی سروکار داشته باشیم که بتواند ادعای «اصالـت» و «بی‌همتا» بودن بکند. چنین ادعایی باید در طول زمان به اثبات برسد و ما امروز نیستیم که بتوانیم درباره‌اش نظر بدهیم. ما فقط می‌توانیم دیدگاه خود را که لزوما محدود است بیان کنیم. دیدگاه من نیز آن است که نظریه جدیدی که با عنوان ایرانشهری مطرح شده نمونه‌ای از ناسیونالیسم‌های ارتجاعی جهان سومی و ناسیونالیسم‌های متاخر حاشیه‌ای و خشونت‌آمیز کشورهای توسعه‌یافته (نئونازیسم، نئوفاشیسم فرانسه، آلمان و...) است که نمونه‌های متعددی داشته، اما ساختار آنها همیشه یکسان است.

بیاییم سه نمونه از ملی‌گرایی‌های منطقه‌ای جهان سومی را با هم مقایسه کنیم که به ظاهر کاملا در تضاد با یکدیگر می‌آیند، اما عناصر اصلی ساختاری در آنها یکی است و صرفا به صورت بومی خاص شده‌اند: پان‌عربیسم، پان‌ترکیسم و پان‌ایرانیسم. هر سه این نمونه‌ها بر یک «گذشته افتخارآمیز»، «یک امپراتوری بزرگ» (خلافت اسلامی، سلطنت عثمانی و پادشاهی ایرانی)، بر برتری یک زبان (عربی، ترکی و پارسی) و یک فرهنگ بر زبان‌ها و فرهنگ‌های دیگر، بر «اصالت» داشتن «خود» نسبت به دیگران، به نوعی «برتری طبیعی» و –حتی گفته یا ناگفته– «نژادی» نسبت به دیگران، به برخورداری از »هنر و ادب و تاریخ بی‌نظیر» و به برخورداری از «حق تاریخی» برتری نسبت به دیگران سخن می‌گویند. هر سه گرایش تلاش می‌کنند که خود را برحق و دیگران را باطل نشان دهند، هر سه تلاش می‌کنند با ادعای «نمایندگی» داشتن و «سخنگو»ی یک فرهنگ بودن، در همه مخالفان خود ایجاد وحشت کنند. وحشت به این معنا که اگر کسی مخالف پان‌عربیسم سخن گفت او را «ضدعرب»، اگر علیه پان‌ترکیسم صحبت کرد او را «ضدتُرک» و اگر علیه «پان‌ایرانیسم» صحبت کرد او را «ضدایرانی» بنامند و حتی دریغی از افزودن صفت «خائن» و اشکال دیگر از خشونت کلامی (که تقریبا همیشه به خشونتی سیاسی در پشت خود تکیه دارد یا تصور می‌کند دارد) نداشته باشند. اما آیا این امر برای آنها مشروعیتی در سطح فرهنگی، علمی یا حتی

سیاسی ایجاد کرده یا می‌کند؟ هر سه ایدئولوژی‌ها (و نه نظریه‌ها) در ناسیونالیسم‌های جهان سومی، از لحاظ تاریخی شکست خوردند و بی‌آبرو شدند. هر سه با دیکتاتوری‌های مختلف و با گرایش‌های فاشیستی و ضد آزادی و سرکوبگرانه منطقه‌ای و با قدرت‌های بزرگ پیوند خورده و آلوده شده‌اند و هر سه امروز بیش از پیش صرفا بر نوعی پوپولیسم لمپنی ولو اینکه این لمپنیسم شکل و ظاهر فرهنگی و شیک به خودش بگیرد، تکیه می‌زنند؛ اما نه هیچ‌جایگاهی نزد عموم مردم تحصیلکرده و بافرهنگ دارند و نه به‌ویژه در میدان‌های تخصصی علمی و فرهنگی. همین را درباره گرایش‌های ناسیونالیستی دیگری در نقاط مختلف جهان نیز می‌توان گفت که بنا بر مورد با گرایش‌های سیاسی، قومی و مذهبی گوناگون پیوند می‌خورند. همین امروزه ما شاهد کشتارهای گسترده مسلمانان روهینگایی در برمه هستیم و این در حالی است که خانم آنگ سان سوچی، برنده جایزه نوبل و تحصیلکرده آکسفورد و مدعی حقوق بشر چندین سال است پس از یک دوران حصر طولانی، در این کشور به قدرت رسیده است. ملی‌گرایی برمه‌ای با نظامیان خشن این کشور و بودیسم پیوند خورده است. این در حالی است که فرضا ملی‌گرایی (از نوع متاخر کشورهای توسعه‌یافته) برتری‌طلب سفیدپوست آمریکایی (supermatist) با ایدئولوژی‌های نازی و فاشیستی و نژادگرایی و پروتستانتیسم یا کلیساهای بومی آمریکا پیوند خورده است و ابزار اجرای آن در سال‌های نیمه اول قرن بیستم، عوام به همراه نیروهای پلیس بودند و امروز بیشتر عوام و گروهک‌های حاشیه‌نشین شهری هستند. در فرانسه یا در آلمان یا در بریتانیا نیز ما اغلب همین ساختار را مشاهده می‌کنیم اما نفوذپذیری در برخی از آنها از کاتولیسیسم است و در برخی از پروتستانتیسم و در انگلستان اصولا کمتر مذهبی هستند و بیشتر سلطنت‌طلب و سفیدگرا.

بنابراین در همین نخستین قدم بگوییم اولا ایدئولوژی‌هایی مثل آنچه با کمال تاسف «ایرانشهری» نامیده شده در دوره اخیر ابدا گرایش تازه‌ای نیستند و صرفا نمونه‌ای بازساخته از ایدئولوژی‌های پان ایرانیستی و فاشیستی پیشین در ایران و در جهان به شمار می‌آیند که از یک‌سو با گفتمانی به ظاهر علمی و فلسفی بزک شده‌اند (که این نیز بسیار در سایر موارد دیده شده است) و از سوی دیگر با «وضع موجود» سیاسی، یعنی کشوری که در آن انقلاب اسلامی ضد یک رژیم به‌شدت باستان‌گرا و مدعی ایران دوستی رخ داده است، می‌خواهد از تریبون‌های رسمی حرف‌های خود را بزند، در نتیجه باید آن را کمی با سبک و سیاق و چارچوب‌های پذیرفته‌شده ایدئولوژیک سازگار کند.

و اما دوم آنکه، سخن گفتن علیه این ایدئولوژی نه‌تنها به هیچ عنوان امری خلاف فرهنگ و تاریخ ایران نیست، بلکه دقیقا این گونه ایدئولوژی‌ها هستند که به ارزش‌های تاریخی، فرهنگی، هنری و ملی هر کشوری ضربه می‌زنند. این امر به‌ویژه در مورد ایران صادق است که قدیمی‌ترین سنت دولتی را در خود جای داده و این سنت تقریبا همیشه سنتی چندزبانی، چندقومی و بسیار انعطاف‌پذیر نسبت به فرهنگ‌های دیگر بوده است. بنابراین به نظر من برساخته‌های شبه‌ایدئولوژیکی از نوع «ایرانشهری» –که نباید آن را با گرایش ایرانشهری ابتدای قرن در ایران اشتباه گرفت که دست‌کم الگوی درست و مشخص و زبانی روشن داشتند– هستند که بیشترین جفا را نسبت به ایده ایران و ایرانی بودن می‌کنند؛ همان چیزی که دقیقا می‌توان

درباره نسبت نژادپرستان آمریکایی و فرهنگ غنی آمریکا (به‌ویژه در علم، هنر و ادبیات)، نژادپرستان فرانسوی، فرهنگ فرانسه، نوفاشیست‌های آلمان و فرهنگ آلمانی گفت.

اینکه طرفداران ایرانی ایرانشهری که چون همتایان اروپایی، آمریکایی و جهان سومی خود، زبانی تند و پرخشونت، کینه‌توزانه و توهین‌آمیز نسبت به همه مخالفان خود دارند، ناسیونالیسم را دشنام تلقی کنند یا نه، اینکه خواسته باشند ناسیونالیسم را از ملی‌گرایی ایرانی جدا کنند، اینکه خواسته باشند سیر تفکر را در جهان تغییر دهند تا خود را تافته جدا بافته بدانند، همه اینها آنقدر عامیانه است که به نظر من ارزش بحث جدی کردن ندارد. از نظر من سوال شما درست مثل آن است که کسی بپرسد نسبت حزب مارین لوپن با فرهنگ فرانسه چیست یا نظریه لوپن چیست؟ روشن است اگر چارچوب بحث خود را تاریخ اندیشه‌های راست و نژادپرست از شعوبیه تا امروز قرار دهیم شاید بحث‌مان معنایی پیدا کند اما اینها به فرهنگ ایرانی و غنای رنگین و پرارزش و رویکردهای سخاوتمندانه آن نسبت به حتی بدترین دشمنانش ربطی ندارند. سال‌هاست این بیماری‌ها زبان و اندیشه مردم جهان را گرفتار کرده و اگر تصور می‌شد که تجربه تلخ چند صد میلیون کشته و قربانیان قرن بیستم، اشباح ملی‌گرایی شووینیستی را از جهان بیرون خواهند کرد، موج جدید ملی‌گرایی‌های قومی، مذهبی و سیاسی که از دهه ۱۹۹۰ تا امروز اوج گرفته است، نشان داد که امروز همچون همیشه می‌توانیم شاهد سرایت این بیماری از سطح زبان به سطح کُنش باشیم و تنها وقتی کار به کُنش اجتماعی برسد، مباحث «علمی»، «تاریخی» و «فرهنگی» در برتری داشتن، جای خود را به نتیجه منطقی و جنایت‌بار این مباحث یعنی کشتارهای جمعی و نسل‌کشی از همان نوعی که هر روز در جهان شاهدش هستیم، می‌دهد. «ایرانشهری»ها تصور می‌کنند با به کار بردن نام «ایران» می‌توانند از خود حفاظت کنند و فاشیسم و برتری‌جویی خطرناکی را که در ذهن‌شان وجود دارد و البته در کلماتی که علیه مخالفان‌شان به کار می‌برند خود را نشان می‌دهد، پنهان کنند که چنین چیزی امکان ندارد. خوشبختانه نسل جوان ما هوشمندتر از آن است که خواسته باشد فرهنگ خود را بر اساس نفی فرهنگ‌های دیگر بسازد و «اصالت» و «برتری» را پایه‌های خشونتی کند که اگر به قدرت دست یابد، بیش و پیش از هر کسی، خود این جوانان را هدف خواهد گرفت: میلیون‌ها کشته دو جنگ جهانی و میلیون‌ها کشته ملی‌گرایی‌های قومی در آسیا، آفریقا و اروپای شرقی در فرآیندهای «پاکسازی قومی» شواهدی هستند که این موضوع را به یاد ما می‌آورند .

گفته می‌شود که ایران پیش از آنکه مفهوم «ملت» تدوین شود، به‌عنوان کشوری که ممالک محروسه خوانده می‌شد، تبدیل به «ملت» شده بود و ایرانشهری در متون کهن پهلوی، عربی و فارسی موجود است و جعل جدیدی نیست که بتوان از دل آن ایدئولوژی‌های فاشیستی بیرون آورد. نظر شما چیست و چرا در گفته‌های خود، از ایرانشهری به‌عنوان نوع شست‌وشو یافته فاشیسم یاد کرده‌اید؟

در هر «گفته»ای باید ببینیم چه گروهی و در چه موقعیتی و با چه اهداف آگاهانه و ناخودآگاهانه و با چه مشروعیتی آن را بر زبان می‌آورند. همه ما هر روز در کوچه و خیابان، در تاکسی و در اتوبوس و در این و آن دکان یا روی شبکه‌های اجتماعی

ناشناس، شاهد گفته و نوشته شدن هزاران هزار سخن بیهوده و بی‌پایه هستیم که حتی تکرار آنها خجالت‌آور است. مهم این است که چه کسی یا کسانی، چه نهادهایی یا جریان‌هایی با چه میزان مشروعیت، شناخت و اقتدار در حوزه اجتماعی و فرهنگی بحثی را مطرح کنند. ما هم در حوزه مطالعات ملی‌گرایی و هم در حوزه ایران‌شناسی دارای متفکران برجسته و مورد اجماعی هستیم. در زمینه ملی‌گرایی مطالعات گسترده آنتونی اسمیت و به‌ویژه مطالعات بندیکت آندرسون را داریم که نتیجه اساسی آنها را در کتاب «جماعت‌های خیالین» در کنار بسیاری دیگر از مطالعات روی گرایش‌های ملی و ناسیونالیستی در همه کشورهای جهان ارائه داد و البته صدها متفکر دیگر را. در زمینه ایران‌شناسی از مطالعات کلاسیک دومزیل، بنونیست و کریستنسن تا مطالعات ارزشمند کنونی پیر بریان و پیش از او گراردو نیولی (و کتاب معروفش «اندیشه ایران») را داریم تا مطالعات آبراهامیان را در زمینه تاریخ سیاسی معاصر ایران و کار درخشان راسموس النیگ (دانشگاه کپنهاگ) را درباره رابطه قوم‌گرایی و دولت در ایران پس از انقلاب و حتی برخی نوشته‌های دکتر اشرف و دکتر بشیریه را در زمینه جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسی تاریخی و آخرین نوشته‌های ارزشمند در زمینه ایران‌شناسی داریوش آشوری و احسان یارشاطر. همه این مطالعات گویای دو امر اساسی هستند: نخست اینکه باید میان مفاهیمی چون دولت و ملت و حتی خود مفهوم ایران و ایرانی بودن در دوران باستان و دوران معاصر و مدرن فاصله قائل شد و اینها در زمینه فرهنگی (نه در زمینه سیاسی و پیشینه ساختار دولتی و حتی ژئوپلیتیک) ربط مستقیمی به یکدیگر ندارند. این فاصله‌گذاری شرط اصلی آن است که دفاع از یک فرهنگ و زبان و سنت محلی به نام گرایش‌های فاشیستی و توتالیتر نیفتد وگرنه نمی‌توانیم بفهمیم که چرا هیتلریسم نیز تلاش می‌کرد مشروعیت ایده‌های خود را در اسطوره‌های حماسی ژرمانیک بیابد و فاشیسم موسولینی مشروعیت خود را در حاکمیت و فرهنگ یونان و رم باستان می‌جست. اتفاقا هم هیتلر و هم موسولینی مخالفان خود را به ضدیت با «آلمان» و «ایتالیا»ی بزرگ متهم می‌کردند و هم آنها بودند که کشورهای خود را زیر خروارها کیلو بمب دشمنانی که برانگیخته بودند، به خرابه‌هایی دردناک تبدیل کردند. نکته دوم نیز آن است که آخرین مطالعاتی که بر رابطه قوم‌شناسی و آینده دولت در ایران انجام‌شده است نشان می‌دهد که در مورد خاص ایران ما از تضاد بسیار کمتری میان ایران مرکزی و ایران پیرامونی برخوردار هستیم و سیاست دولت مرکزی حاکم بر ایران اغلب از این هوشمندی بهره‌مند بوده که اقوام مختلف را در برابر یکدیگر قرار ندهد و از یکسان‌سازی قومی، زبانی و فرهنگی به‌مثابه یک «استراتژی تثبیت قدرت» استفاده نکند.

بنابراین اگر خواسته باشیم در مرزهای عقلانیت و نظام‌های علمی و فرهنگی بمانیم، جای بحث‌هایی درباره ملت، دولت و... در کوچه و خیابان یا در مجله‌های زرد و وابسته اما به‌ظاهر روشنفکرانه نیست و باید آنها را در سطح ملی یا اگر ادعای بیشتری داریم به‌خصوص در سطح بین‌المللی اما در چارچوب‌های قابل وارسی و نقدپذیری علمی مطرح کنیم و با استدلال و منطق و نه با دشنام دادن به این و آن و متهم کردن این و آن به «ضد ایرانی» بودن، حرف خود را به کرسی بنشانیم. اما البته برای این کار هم ابتدا نیاز به آن است که مشروعیت علمی اولیه در حوزه‌ای را که در آن سخن می‌گوییم، داشته باشیم و هم اینکه جای ابزار دشنام را به ابزار استدلال بدهیم. متاسفانه کسانی که امروز از اندیشه «ایرانشهری» سخن می‌گویند، نه مشروعیت علمی دارند و نه تخصص این کار را، نه در سطح ملی کسی آنها را به رسمیت می‌شناسد (جز جناح‌هایی از قدرت با اهدافی

روشن و «مریدان»ی اغلب تردیدبرانگیز) و نه به‌ویژه در سطح بین‌المللی. چنین سخنانی (مثلا برتری‌جویی ملی و فرهنگی) که اصولا در سطح علمی بین‌المللی جایگاهی ندارد و با طرد یکپارچه محافل علمی روبه‌رو می‌شود اما حتی سخنانی بسیار معتدل‌تر باید بتوانند مشروعیت خود را در برابر این سوال تاریخی که: «با خطرات چنین ایده‌هایی چه باید کرد» روشن کنند. این موضوع را من همین اواخر در چارچوب نظریه موسوم به «جهان‌محلیت» برای ساختن نظریه‌های بومی در علوم اجتماعی، در دو مقاله و مطلب به زبان انگلیسی در دو مجله علمی و شناخته‌شده و معتبر جهانی یعنی «اندیشه انسان شناختی»(۲۰۱۶) و «آمریکن آنتروپولوژی»(۲۰۱۷) درباره ضرورت اندیشه بومی در انسان‌شناسی مطرح کردم، که قطره‌ای است در میان صدها مقاله و نقد و کتاب که در این زمینه به عرصه علمی ارائه شده، این روش مورد پذیرش علمی در زمینه‌های مورد اختلاف است. بنابراین ضرورتی نمی‌بینم در اینجا وارد بحثی از این دست شوم و فکر می‌کنم هر بحثی را باید در جایگاه خودش انجام داد. اما ما در کشور خود به دلایلی که سخن گفتن از آنها بسیار زمان می‌برد، شرایطی را فراهم کرده‌ایم که تقریبا هر کسی می‌تواند اینجا و آنجا بدون مشروعیت علمی و با استناد دادن به خودش، سخنانی را بگوید و مدعی «مبدع» بودن نظریه‌ای بشود. در شرایط اجتماعی و فرهنگی‌ای که ما نیز تجربه می‌کنیم چنین چیزهایی عجیب نیستند اما بیماری‌هایی جدی به‌شمار می‌آیند که باید با آنها مقابله کرد؛ بدون آنکه از آنها واهمه داشت. به عبارت دیگر مخالفان ایدئولوژی‌های فاشیستی به هیچ عنوان نباید به وسیله گفتمان اتهام‌زننده‌ای که پشت سر مفهوم و نام «ایران» پناه می‌گیرد، بترسند و باید از فرهنگ و تاریخ حقیقی ایران که انعطاف و چند فرهنگی بودن و تنوع و گوناگونی را در همه ابعاد در خود جای داده و امروز نیز چنین است، دفاع کنند. من به شخصه معتقدم مقابله با این ایده‌های فاشیستی بزرگ‌ترین خدمتی است که می‌توان به آینده ایران کرد. همان‌گونه که معتقدم مخالفان ایده‌های خطرناک فاشیست‌ها، کسانی همچون برشت، انیشتین، هانا آرنت، توماس مان، آدورنو، بنیامین و مارکوزه بودند که بعدها به افتخاری برای آلمان تبدیل شدند و نه هوچی‌گرانی چون هیتلر، گوبلز و مارتین بورمان که کاری نکردند جز خیانت به فرهنگ ارزشمند آلمان، آنها هم عناوینی چون «آلمان»، «ملی» و «سوسیالیسم» را مصادره کرده بودند. اندیشه «ایرانشهری» در روایت جدیدش نیز خیانتی است به ایده ایران در غنای بزرگ فرهنگی‌اش.

گفته می‌شود که فاشیسم ایدئولوژی تجاوز است در حالی که ناسیونالیسم در معنای درست آن نظریه‌ای درباره واقعیت تاریخی یک ملت است و نظریه‌هایی همچون کمونیسم و ناسیونال_سوسیالیسم و دیگر نظریاتی که ذیل انواع پان‌ها قرار می‌گیرند، نظریه‌های جهان‌وطنی‌اند و در واقع برای چیرگی ملتی بر دیگر ملت‌ها جعل شده‌اند، و از این باب با فاشیسم متفاوتند و راهی به آن ندارند. در این مورد چه نظری دارید؟

من نظرم را در این موارد بارها گفته‌ام و زمانی که می‌بینم باز هم در این موارد تلاش می‌شود که به من حمله کنند این را کاملا گویای یورشی می‌دانم که بی‌خبری خواننده را فرض می‌گیرد. حال به صورت خلاصه موضوع را دوباره می‌گویم. به باور من که بسیار در این زمینه به اندیشه هانا آرنت نزدیک است، نظریه‌های کل‌گرای بزرگ و توتالیتاریستی قرن بیستم از

مارکسیسم–لنینیسم و مائوئیسم در چپ تا فاشیسم و هیتلریسم و نولیبرالیسم در راست، در ذات و در ساختارهای عمومی و سازوکارهای عام خود از یک جنس هستند. دولت‌های توتالیتر چپ و راست همان اندازه جنایتکار بوده‌اند که پیش و پس از آنها دولت‌های استعماری و دولت‌های نظام‌گرای قرن بیستم و بیست‌ویکم. با وجود این من به نظر اریک هابزباوم نیز نزدیک هستم که پایه‌های نظری و مردمی و تحول و به‌ویژه پایه اجتماعی و پویایی نظری و ذهنی و اتوپیایی فاشیسم و مارکسیسم را نمی‌توان یکی دانست و با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند: از یک سو مساله دفاع صریح از خشونت و مرگ و برتری‌جویی مطرح بوده و از سوی دیگر دفاع از برابری و عدالت و آزادی. حال این را که مرکزیت‌های حزبی و دولتی خیانت‌ها و جنایت‌های بی‌پایان کرده‌اند نمی‌توان با پایه‌های آنها یکی گرفت. بین کنشگرانی که از ابتدا در ذهنیت و رفتار خود طرفدار تبعیض، تجاوز و نابودی دیگری هستند و کسانی که به دنبال احقاق حقوق خود و آزادی و عدالت بوده‌اند تفاوت وجود دارد، ولو آنکه هر دو به وسیله نظام‌های سیاسی مشابه دستکاری شوند. نظریه‌های ملی‌گرایی (مثلا بعد از انقلاب فرانسه در برخوردش با مخالفان) یا در فرآیند استعمار، یا ایدئولوژی‌های راست دیگری مثل فاشیسم، هیتلریسم، پرونیسم و سایر پوپولیسم‌های راست، لیبرالیسم و نولیبرالیسم که در ۵۰ سال اخیر تقریبا در همه‌جا منشأ حکومت‌های دیکتاتوری و سرکوبگر و منشأ کشتارها و نسل‌کشی‌های مردم بی‌گناه بوده‌اند.

حال اینکه خواسته باشیم از ایدئولوژی‌های راست و چپ توتالیتاریست، به نظریه یکسانی در زمینه ملی‌گرایی برسیم به نظر من ممکن نیست، زیرا نظریه‌های راست بر پایه سلسله مراتبی کردن رسمی انسان‌ها و گفتمان‌های شکل گرفته در این جهت خود را اعلام می‌کنند و بنابراین ملی‌گرایی و برتری‌جویی‌های نژادی، قومی و ملی، برایشان در چارچوبی طبیعی قابل تعریف است. در حالی که توتالیتاریسم‌های چپ نمی‌توانند چنین کنند و بیشتر مفاهیم انتزاعی‌تری مثل طبقه و اتوپیاهای پرولتری و جامعه آرمانی را مطرح می‌کنند ولو آنکه در روش‌های عملی بسیار به توتالیتارتیسم‌های راست نزدیک می‌شوند اما مخاطبان‌شان متفاوت باقی می‌مانند. ایدئولوژی‌های چپ نظریه‌های قومی و ملی متفاوتی را ایجاد کرده‌اند که اتفاقا جهان‌وطن نیستند اما از نوعی همبستگی فراملی و فراقومی هم دفاع می‌کنند. اما در آنچه به ما مربوط می‌شود، به نظر من هر دو گروه از این نظریات دارای مشکلات اساسی و خطرناک هستند. در نخستین، نفی هویت‌های محلی و حتی سرکوب آنها به سود یک هویت ملی‌گرای مرکزی انجام می‌گیرد و در دومی حرکت در جهت به رسمیت پذیرفتن و حتی دامن زدن به هویت‌های محلی به سود یک قدرت هژمونی مرکزی است که خود را نه به‌مثابه یک هویت ملی بلکه به‌مثابه یک هویت ایدئولوژیک مطرح می‌کند. در آنچه ما به‌مثابه نظامی دموکراتیک و متکثر از آن دفاع می‌کنیم جایی برای هیچ یک از این دو نوع هویت وجود ندارد و روابط مرکز و پیرامون و محلی و جهانی بر اساس نوعی تداخل و تامل عمومی دوجانبه انجام می‌گیرد که در انسان‌شناسی ما به آن جهان محلیت (glocalization) نام می‌دهیم. بنابراین ما خود را در رابطه با این دوگانه قرار نمی‌دهیم و در برابر هر دو فاصله خویش را حفظ می‌کنیم: حق برخورداری از هویت‌های محلی، اقلیتی و کوچک به همان اندازه اهمیت دارد که حق برخورداری از هویت‌های مرکزی، بزرگ و فراگیر؛ در صورتی که این دو با یکدیگر رابطه همگرا و نه واگرا داشته باشند.

نظریه‌پردازان ایرانشهری تاکید خود بر «جامعه مدنی در برابر دولت» و «تکثر» را وجه دیگری از عدم‌امکان تبدیل ایرانشهری به ایدئولوژی‌های فاشیستی برمی‌شمارند. نظر شما در این باره چیست؟ آیا با وجود تاکید بر مفاهیمی چون جامعه مدنی، امکان ظهور و بروز فاشیسم از دل ایرانشهری کماکان وجود دارد؟

ادعای جامعه مدنی که در این گرایش مطرح می‌شود، همچون همه اشکال دیگر ملی‌گرایی‌های راست، در حقیقت بیشتر از آنکه جدایی از مفهوم و واقعیت «دولت» باشد، فاصله گرفتن دروغین نسبت به «دولت حاکم» با ادعایی از جنس پوپولیستی است. اما این‌گونه پوپولیسم‌ها نشان داده‌اند که هربار خود به قدرت رسیده‌اند یا در پشت ظاهر ضد دولتی‌شان، اتفاقا بسیار هم دولتی و از بالا برخورد می‌کنند. نگاه کنیم به‌عنوان مثال به گفتمان پوپولیستی، «مردمی» و به‌شدت ضد قدرت هیتلر و سپس حاکمیت به‌شدت آمرانه و دولتی او یا همین امر را در پرونیسم در آرژانتین ببینیم. مثال‌ها بسیار زیاد هستند. تقریبا همیشه گرایش‌های ملی شووینیستی تا زمانی که به قدرت نرسیده‌اند از «مداخله‌گر بودن» دولت گله‌مند هستند ولی سپس دولتی به‌شدت مداخله‌گرتر از پیش ایجاد می‌کنند. نگاه کنیم به مثال ترامپ که در دوره انتخابات از کناره‌گیری آمریکا از ژاندارمی بین‌المللی و مداخلات نظامی صحبت می‌کرد و امروز در همه‌جا قصد دخالت دارد و صدها میلیارد بودجه نظامی اضافی برای خود تصویب کرده است. در شرایط کنونی در ایران نیز که مشکلات بی‌شماری به دلیل سوءمدیریت‌ها و سقوط گروهی از ارزش‌های اجتماعی و فشارهای اقتصادی و... ایجاد شده است، بحث «جامعه مدنی» بسیار پوپولیستی است و می‌تواند به‌سادگی نوعی «تقابل با دولت» را نشان دهد که گویای یک نظریه نیست بلکه صرفا استفاده فرصت‌طلبانه از احساسات و مشکلات و گرفتاری‌های مردم در شرایطی است که اتفاقا دولت باید به مسئولیت‌های قانونی خود در دفاع از حقوق اجتماعی و اقتصادی مردم پایبند باشد و آنها را به یک «بخش خصوصی» قلابی فاسد و رانت‌خوار و وابسته واگذار نکند. همین را درباره خود ملی‌گرایی در این گرایش هم می‌توان گفت. ایرانیان به دلایل تاریخی، نوع خاصی از تعلق به فرهنگ و سرزمین خود داشته و دارند که بسیار انعطاف‌پذیر و نرم است و اغلب نه در تقابل با گرایش‌های متفاوت میان خودشان قرار می‌گرفته و نه به‌خصوص با فرهنگ‌های دیگر، اما امروز می‌بینیم که این گرایش از فشاری که بر مردم وجود دارد و آنها را آماده پذیرش گفتمان‌های پوپولیستی ملی‌گرایانه می‌کند، سوءاستفاده کرده و با طرح کردن شعارهایی سطحی چون «ایران‌دوستی» و «برتری فرهنگی» ما و... می‌تواند از نوعی استقبال عمومی برخوردار شود. درحالی که همین مردم به‌سادگی از فرهنگ‌های دیگر استقبال کرده و حاضر نیستند در تقابل با قومیت‌های‌شان یا در تقابل با فرهنگ‌های غیر ایرانی قرار بگیرند.

حال اگر از عرصه گفتمانی خارج شده و به عرصه کنش و موقعیت‌های واقعی کنشگرانی که چنین گفتمان‌هایی را نمایندگی می‌کنند برسیم، وضعیت کاملا روشن می‌شود. اکثریت قریب به اتفاق این کنشگران کاملا درون ساختار دولت حاکم جای داشته و به وسیله آن حمایت می‌شوند و از ابزارهای گسترده و بی‌نهایت رسانه‌ای برخوردارند تا با پول‌های نفتی تبلیغات خود

را به انجام برسانند. این درحالی است که باز در عرصه گفتمانی آنها دائما از لزوم خصوصی‌سازی و نبود دخالت دولتی در اقتصاد سخن می‌گویند. به عبارت دیگر در پهنه کنش آنها دائما از رانت‌های دولتی استفاده می‌کنند و در زمینه گفتمان برعکس به‌شدت دولت را به دلیل دخالتش در اقتصاد زیر سوال می‌برند. از یک سو با اقتصاد رانتی و انحصاری و امکانات دولتی در همه جا خود را تحمیل و خود را در جایگاه‌های «خوداعتباردهنده» قرار می‌دهند و از سوی دیگر چهره اپوزیسیون به خود می‌گیرند که البته چهره‌ای کاملا خیالی است .

قائلان به ایرانشهری مخالفان را «ضد منافع ملی» می‌خوانند. آیا نفی ایده «اندیشه ایرانشهری» به دنبال خود نفی «منافع ملی» را در پی خواهد داشت؟

به هیچ عنوان چنین نیست. اولا تعلق سرزمینی و دلبند بودن به یک فرهنگ، یک زبان، یک سنت و تاریخ، بیشتر از آنکه بخواهد خود را در گفتمان‌های ملی‌گرایانه نشان بدهد –که کاملا درون سیاست‌بازی، ریاکاری، وابستگی قابل جای دادن هستند و در میان‌مدت تقریبا همیشه تخریب‌گر میراث‌های ملی بوده‌اند– باید خود را در کنش هر فرد و گروهی نشان بدهد. برای اینکه ببینیم گروهی به یک کشور، یک فرهنگ یا زبان دلبند است یا نه، کافی است کارنامه‌اش را ببینیم؛ اینکه چقدر کار می‌کند، چه کاری می‌کند و چقدر از او برای این پهنه و این زبان و این فرهنگ ثمره‌ای به وجود می‌آید. در این میان اگر دیدیم گروهی بیشتر از آنکه دغدغه تولید فکر و هنر و شناخت داشته باشند با عنوان «نقد» در فکر تخریب این و آن و «افشا» و «مچ‌گیری» و «رده‌بندی» و «درس دادن» و بالا پایین بردن رقبای‌شان و «برملا کردن» دست این و آن نویسنده و دانشگاهی و متفکر، «بی‌سواد نشان دادن» این و آن و «باسواد نشان دادن» خود باشند، اینها نه‌تنها سودی برای ایران و ایرانی بودن ندارد، بلکه دقیقا «ضدالگوهایی مخرب» برای آینده فرهنگی ما هستند. بنابراین اگر شعارهای پان ایرانیستی و شبه فاشیستی برتری جویانه را به حساب کمک به منافع ملی بگذاریم و مخالفان آنها را دشمن منافع ملی بدانیم، دقیقا همان واکنش‌هایی را نشان داده‌ایم که امروز در نزد همه احزاب راست افراطی در همه جای دنیا به‌خصوص در کشورهای اروپای غربی و آمریکا دیده می‌شود و هر کسی را که طرفدار یک فرهنگ باز و متکثر و همچنین احترام به حقوق اقلیت‌ها و انعطاف فرهنگی باشد، متهم به خیانت و ضدیت با منافع ملی می‌کنند. در برابر این گرایش‌های فاشیستی یا شبه فاشیستی سخن ما روشن است: اولا اینکه اگر کسی به یک فرهنگ و زبان و سنت دل ببندد و اینکه تا چه اندازه دل‌ببندد، یا از فرهنگ و زبان دیگری، یک امر خصوصی است و نه عمومی. افزون بر این، علاقه به یک فرهنگ به معنای علاقه به همه چیز در آن فرهنگ نیست. و این امر به هیچ وجه به‌خصوص به معنای مخالفت با فرهنگ‌های دیگر هم نیست. اما اینکه ما افراد را زیر فشار بگذاریم که: «باید دائم از این فرهنگ و این زبان حرف بزنید» و به‌خصوص زیر این فشار که: «باید آنها را برتر از دیگر فرهنگ‌ها و زبان‌ها بدانید»، این نه دفاع از فرهنگ و زبان بلکه دفاع از ایدئولوژی‌های فاشیستی است.

پرسش ما این است که آیا جوانان و نوجوانانی که در جبهه‌های دفاع از ایران به شهادت رسیدند و برای بسیاری از آنها دلیل اصلی این دفاع، خدمت به اسلام بود، یا همه جوانان، زنان و همه مردمی که در سراسر ایران در حال کار و فعالیت در سخت‌ترین شرایط برای آبادی و تداوم این کشور هستند یا اقلیت‌های قومی که گاه به‌شدت مورد تبعیض بوده‌اند اما هرگز دست از کار و تلاش برای آبادانی کشور برنداشته‌اند «ایران دوست‌تر» بوده‌اند یا کسانی که در شبکه‌های مجازی و روزنامه‌ها و مجلات زرد و وابسته روشنفکرانه و حتی در رسانه‌های رسمی کشور دائما به مخالفان فکری خود، قومیت‌ها و هر کسی که مثل آنها فکر نمی‌کند، می‌تازند یا مریدان تازه به دوران رسیده و لمپن خود را تشویق می‌کنند تا با زبانی زشت و توهین و تهدیدآمیز به زمین و زمان ایراد بگیرند و همه را متهم به خیانت و ضدیت با ایران کنند، گویی این فرهنگ و این زبان و این مردم به آنها تعلق دارند. ایده ایرانشهری اگر به معنای دفاع از یک فرهنگ و زبان و سنت‌های تاریخی در بخش‌های مثبت و ارزشمند آنها باشد، ضرورتی ندارد امروز از چنین عنوانی برای این کار استفاده کنیم و مثل همه کشورهای دیگر جهان می‌توانیم از استناد به نام کشور یا نام فرهنگ استفاده کنیم. همان‌گونه که در فرانسه از علاقه‌مندان به «فرهنگ فرانسه» یا در آمریکا از کوشش برای «فرهنگ آمریکایی» سخن گفته می‌شود، ما هم می‌توانیم منافع ملی خود را دفاع از «فرهنگ ایرانی» بدانیم و این فرهنگ را تعریف کنیم که این تعریف بدون شک نمی‌تواند و نباید تعریفی «برتری جویانه» و «سلسله مراتب‌کننده» و «انحصارطلبانه» باشد. ایران‌دوستی یعنی عشق به تمام فرهنگ‌های متکثر و ارزشمندی که تاریخ این کشور را به وجود آورده‌اند و نه بالا بردن پرچم نفاق و برتر دانستن این بر آن. ملی‌گرایی فاشیستی همواره مدعی است که انحصار ملت‌دوستی، عشق به زبان و فرهنگ را در دست خود دارد. چنین انحصاری اولا وجود ندارد و ثانیا کسی آن را به این گروه – که هیچ نفوذی جز در میان گروه کوچکی از کسانی که خود را تحصیلکرده و روشنفکر می‌دانند اما به‌شدت از تاریخ و اندیشه‌های فرهنگی به دور هستند و رفتارشان چنان‌که خواهم گفت، بیشتر در رده رفتار اراذل و اوباش و زبان‌شان خشونت‌آمیز و بدون انعطاف است – نداده است.

بنابراین مخالفت ما با این نام نه به دلیل خود این نام که اتفاقا در تاریخ این کشور دارای آبرو و پیشینه‌ای قابل ذکر است یا کمتر از آن به دلیل مخالفت ما با ملی‌گرایی واقعی و سالم از نوعی که در شخصیت‌هایی چون زنده یاد دکتر مصدق می‌دیدیم – که خدمات بی‌پایانش به این کشور تا ابد باقی خواهد ماند – بلکه به دلیل شبهه و ابهامی است که این واژه در عملکرد گرایش‌های فاشیستی و برتری‌جویانه و راست افراطی ایجاد می‌کند. بیهوده و اتفاقی نیست که بسیاری از سردمداران این جریان از طرفداران سرسخت دیکتاتور ضد ملی ایران، رضاخان هستند و از دشمنان صریح و بی‌پروای دکتر مصدق و بارها این امر را اعلام کرده‌اند. این هم اتفاقی نیست که باز اکثر آنها از طرفداران سفت و سخت دولت‌هایی نظیر آمریکا، بریتانیا و اسرائیل هستند که همواره در طول ۵۰ سال اخیر علیه این کشور عمل کرده و دست به هرگونه تلاشی برای نابودی ما زده‌اند و امروز هم بسیار کمتر از آنکه غم آن را داشته باشند که چه حکومتی در اینجا برقرار است، غم آن دارند که آبادی و عزت این کشور و این مردم سبب خواهد شد که آنها نتوانند به منافع‌شان در منطقه دست یابند و سیاست زمین سوخته‌ای را که برای انرژی ارزان دارند، پیش ببرند.

به نظر شما «فاشیسم نظری» و «خشونت کلامی» و تلفیق آن با «لمپنیسم فرهنگی» چه سرانجامی خواهد داشت؟

همه چیز بستگی به آن دارد که از لحاظ اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی ما در چه وضعیتی باشیم. به باور من ایران با تاریخی که از تکثر فرهنگی و گوناگونی قومی و زبانی و سبک‌های معیشت و زندگی دارد، با تنوعی که حتی می‌توان آن را در اقلیم و سرزمین به چشم دید، چندان نمی‌تواند به وسیله این‌گونه ایده‌های فاشیستی تهدید شود. فراموش نکنیم که رضاشاه همه تلاش خود را کرد که این‌گونه ملی‌گرایی را جا بیندازد و با شکست روبه‌رو شد و خود در دام گرایش‌های فاشیستی‌اش اسیر و نابود شد. این گرایش نمی‌تواند جز به صورتی سطحی رشد کند و به گمان من بعید به نظر می‌رسد که ایران هرگز به کشوری نژادپرست و انحصارطلب فرهنگی تبدیل شود اما خطر این‌گونه اندیشه‌های بیمار، خودبزرگ‌بین و خودشیفته و درعین حال دنباله‌رو و آلوده به بدترین بازی‌های سیاسی، در کوتاه‌مدت و میان‌مدت، کم نیست؛ به‌ویژه برای جوانان و روشنفکران و نخبگان فرهنگی ما. این خطر را در چند زمینه می‌توان مشاهده کرد: نخست در ضربه‌ای که این اندیشه‌ها ممکن است به آنچه به ظاهر از آن دفاع می‌کنند، بزنند؛ آن چیز در اینجا ایرانیت، هویت ملی و حافظه و هویت‌های فرهنگی ما است. این عبارت معروف را شنیده‌ایم که دفاع بد، بدترین حمله است. امروز تعداد کسانی که از اندیشه‌های ملی به دلیل چنین مدافعانی نفرت یافته‌اند کم نیستند؛ به‌خصوص در گروه‌هایی که زیر فشار بیشتر هستند. همان‌طور که قبلا نیز گفته‌ام، اندیشه‌های فاشیستی و نژادپرستانه بهترین خوراک را به گروه‌های پان قومی می‌دهند که گفتمان‌های ملی‌گرایی قومی و شووینیسم محلی خود را توجیه و مشروعیت دهند. خطر دوم، ایجاد مصداقی ناشایست در نظام آکادمیک و علمی و حتی پیراعلمی ما است. این زبان خشونت‌آمیز و نزدیک به زبان اراذل، این‌گونه کینه‌توزی‌های شخصی که با اشاره به اشخاص واقعی، آنها را از موضعی بالا و طبعا خیالین مورد یورش قرار می‌دهد، این خیل «شاگردان» و «مریدان» مشکوک که [سعی] در تجلیل و بزرگ کردن تصنعی و خیالین (و البته برنامه‌ریزی شده) «مراد» خود می‌کنند و تصور می‌کنند سیاسی‌کاری‌های مضحک آنها پنهان می‌ماند، تا حدی که حتی دست به تهدید رسمی می‌زنند، این لحن اشرافی، نوکیسه و فخرفروشانه و حقیر در بیان مطالب و مسائل و زیر سوال بردن دائم و حمله به افراد واقعی و نه اندیشه آنها، همگی سبب می‌شوند که ارزش اندیشه و اندیشیدن و کار فکری در نگاه بسیاری از جوانان کاهش بیابد و چه بسا افرادی که درنهایت تصمیم بگیرند که اصولا کار فکری را کنار بگذارند تا از شر چنین اراذلی در اندیشه و چنین زبان‌هایی خشونت‌آمیز و بی‌پروا آزاد شوند. خطر سوم، به وجود آمدن الگویی بسیار ناشایست برای گروه دیگری از کنشگران حوزه فکری است. کسانی که تصور می‌کنند ایران‌دوستی و خدمت به فرهنگ، زبان و تاریخ این کشور یعنی چنین تن‌دادن‌هایی به ایدئولوژی‌های فاشیستی و چنین بازی‌هایی در عرصه سیاست و چنین لودگی‌هایی در زبان و چنین اداها و ژست‌هایی در نشان دادن سواد و دانش خود و بی‌سوادی و بی‌خردی دیگران. و بالاخره خطر خط دادن و تشویق بی‌حرمتی‌های بیشتری به یکدیگر و به شخصیت‌های تاریخی و ارزشمند در حافظه تاریخی و در عرصه اندیشه: دقت داشته باشیم وقتی گروهی از کنشگران منسوب به این جریان، شخصیتی مثل زنده‌یاد مصدق را به‌راحتی فاشیست و وابسته و خائن می‌نامند، وقتی کسی همچون داریوش آشوری، استاد و دوست گرامی‌ام که بیش

از نیم قرن به فرهنگ و اندیشه و زبان این کشور خدمت کرده است و بخش بزرگی از نوآوری‌های زبان امروزمان را مدیون تلاش او هستیم، در گفتمان این خودشیفتگان، به خیال خودشان سکه یک پول می‌شوند یا وقتی شخصیت مهمی که هر نظری درباره اندیشه‌های گاه متناقض او داشته باشیم، همچون مرحوم آل احمد که نقشی بزرگ در فرهنگ این کشور (ولو در ادبیات) داشته و احترام عمیقی نسبت به وی وجود دارد را به بهانه چند مقاله او به خیال خود تخریب کنیم، وقتی به فرهنگ‌های ارزشمند قومی این کشور به‌سادگی توهین کنیم و با نوعی ساده‌لوحی ساختگی، بزرگ‌ترین دروغ‌ها را درباره زبان‌های رایج در این کشور به بیان در آوریم و پس از آن به دلایل کمابیش مشخص، باز هم شاهد تشویق و تقدیر و ستایش مقامات از این‌گونه اندیشه و دامن زدن به آن در تریبون‌های نهادهای رسمی کشور باشیم و جایگاهی را اشغال کنیم که نه تخصصش را داریم و نه مشروعیتش را و البته هنوز مدعی «اپوزیسیون» و «ممنوع‌الکار بودن» باشیم، متاسفانه بدترین الگوها را به جوانانی داده‌ایم که به‌شدت تشنه شهرت و رسیدن به مراتب بالای اندیشه و نام‌آوری هستند ولی کمترین فرصت و تحمل برای سختی‌ها را در این راه دارند. اینها خطراتی هستند که این اندیشه و روش‌های خشونت‌بار و لمپنیسم آن در بردارد اما بازهم تکرار می‌کنم تاثیر درازمدت و پایندگی در چنین شخصیت‌ها و چنین اندیشه‌هایی به نظر من اندک است. همه ما می‌دانیم که سردمداران ایدئولوژی‌های بازار آزاد نولیبرالی و ملی‌گرایی شووینیستی چه سرنوشتی در افکار عمومی و اندیشه تخصصی در جهان داشتند. در اینجا نیز همین امر صادق است .

در سالیان اخیر شاهد پیوند بین نئولیبرالیسم وطنی و ناسیونالیسم و اندیشه ایرانشهری هستیم. چه غرضی در پشت این پیوند وجود دارد؟ آیا نئولیبرال‌ها صرفا برای مقابله با اندیشه چپ به سراغ اندیشه ایرانشهری و ملی‌گرایی رفته‌اند؟

مسائل زیاد و پیچیده‌ای در اینجا وجود دارند. نخست باید دانست که پیوند میان اندیشه‌های ملی‌گرایی فاشیستی و راست سیاسی و راست اقتصادی در قرن بیستم بسیار رایج بوده است: در آلمان هیتلری و در ایتالیای موسولینی، سرمایه‌دارانی که از سلطه بلشویسم در کشورهای خود وحشت داشتند، عامل اصلی تامین مالی گروهک‌های فاشیستی بودند و تا به آخر نیز از آنها به‌ویژه در آلمان حمایت کردند. همین امر را در جنگ داخلی اسپانیا می‌بینیم. کلیسای کاتولیک و سرمایه‌داران به‌شدت طرفدار و حامی فاشیست‌های فرانکو و مخالف جمهوری‌خواهان بودند و جالب است که حتی پس از اتمام جنگ آمریکا و اروپا به دلیل غلبه سرمایه‌داری به دفاع خود از فرانکو در قدرت ادامه دادند. در آمریکای شمالی تا امروز می‌دانیم که چه رابطه نزدیکی بین جمهوری‌خواهان، کارتل صنایع نظامی و نفتی و جنگ‌طلبان وجود دارد و چگونه جنگ‌های ۱۵ سال اخیر در منطقه خاورمیانه باانگیزه‌های اقتصادی و نفتی خوراک یافته‌اند و حتی در برابر عقل سلیم و بدیهی‌ترین داده‌ها مقاومت کردند (مثل همه شواهدی که در مورد نبود رابطه میان حمله به برج‌های دوقلو و عراق و عدم‌برخورداری این کشور از سلاح‌های اتمی وجود داشت اما سبب نشد که بوش در آمریکا و بلر در بریتانیا به‌سادگی به مردم خود دروغ بگویند و جنگ را آغاز کنند). در آمریکای

لاتین و در آسیا نیز این پیوند میان پوپولیسم‌های ملی، فاشیسم و نظریه‌های راست اجتماعی و فرهنگی و سرمایه‌داری نولیبرالی بسیار زیاد است. از این رو دلیلی ندارد که در اینجا با موقعیت دیگری روبه‌رو باشیم.

البته اینکه در اینجا خواسته باشیم از نوعی وحشت از چپ سخن بگوییم، به نظرم چندان درست نیست. ما امروز در شرایط بین دو جنگ جهانی یا شرایط جنگ سرد دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ نیستیم. ممکن است چپ به‌عنوان یک نیروی معترض برای برخی از نیروها دارای خطر بالقوه به نظر بیاید اما به‌عنوان آلترناتیو و به‌خصوص با یک پشتوانه بیرونی، به صورتی که مثلا پیش از انقلاب با وجود شوروی مطرح بود، دیگر چنین خطراتی در بر ندارد. در اینجا با توجه به پیشینه کنشگران این گرایش (همچون در فرانسه و برخی دیگر از کشورها) از یک‌سو ما با نوعی عذاب وجدان آنها نسبت به گذشته‌های مارکسیستی و مائوئیستی‌شان روبه‌رو هستیم که آنها را به صورتی هیستریک به هر چیزی از دور یا نزدیک به مارکسیسم و حتی چپ غیر مارکسیستی و عدالت‌خواهانه که بخشی از نیروهای انقلاب اسلامی ایران را تشکیل می‌داد و می‌دهد، حساس می‌کند. اما این دلیل روان‌شناختی هر چند به نظر من مهم است، دلیلی اصلی به شمار نمی‌آید، کما اینکه در فرانسه هم در مورد شخصیت‌هایی مثل گلوکسمان و برنارهانری‌لوی چرخش آنها به راست را صرفا نمی‌توان به دلیل گذشته مائوئیستی‌شان دانست. این موضوع را من در مقاله مفصلی حدود ۱۲ یا ۱۳ سال پیش با عنوان «لذت مقاومت‌ناپذیر چرخش به راست» تحلیل کردم که هنوز در دسترس است. دلیل در اینجا و موقعیت کنونی ایران به نظرم عمیق‌تر از این دلایل غیرقابل اثبات روان‌شناختی است. آنچه در حال حاضر شاهدش هستیم به فرآیند حرکت جامعه ایران در طول سال‌های اخیر و تلاش دائم گروهی از کنشگران سیاسی و اقتصادی برای به حاشیه راندن شعارهای اساسی انقلاب یعنی عدالت اجتماعی و اقتصادی و آزادی سیاسی برمی‌گردد. به عبارت دیگر ما با یک فرآیند عمومی رویزیونیستی یا رجعت‌طلبی سروکار داریم. مساله آن است که بتوان جامعه‌ای را که یکی از بزرگ‌ترین انقلاب‌های قرن بیستم را به تحقق رساند تا خود را از یک رژیم آمرانه سنت‌گرا و ضد مدرن نجات دهد و آینده خویش را بر عقلانیت و امید بسازد، با تحریف کامل واقعیت‌ها به موقعیت پیش از انقلاب بازگردانیم. برای این کار نیاز به ایجاد تصاویری خیالین درباره این گذشته وجود دارد. دورانی که باید طلایی جلوه داده شود تا بتوان آنچه را پس از آن آمد، به بدترین و تیره‌ترین شکل ممکن به همه معرفی کرد.

ارزش‌های انقلاب به این ترتیب در ریشه‌ای‌ترین واقعیت آنها به زیر سوال می‌روند؛ یعنی فراتر از اینکه کدام کنشگران مورد بحث باشند. این جریان به صورت سیستماتیک همه کنشگران به جز گروهی که امروز در موقعیت‌های قدرت هستند را به زیر سوال برده است: جنبش ملی، ملی–مذهبی‌ها، چپی‌ها، و البته هر جا توانسته روحانیون را. فقط در مورد آخر با فرصت‌طلبی کج دار و مریز رفتار می‌شود. درعین حال به صورت‌های مختلف این پیام داده می‌شود که مدل غایی و آرمانی برای ما «ایران بزرگ» است که باید آن را «ایران سلطنتی» دانست، وگرنه رژیم گذشته نماینده ایده و غنای فرهنگی ایران نبود. نولیبرالیسم بدان تمایل دارد که با تبدیل کردن پول به معیار تمام ارزش‌ها، زمینه‌های نابود کردن ارزش‌های انقلابی را فراهم کرده و گفتمان سلطنت‌طلبانه و پان ایرانیستی جدید را با برچسب ادعای جدیدی عرضه کند که چون نام «ایران» را بر خود گذاشته

و از آن سوءاستفاده می‌کند، هیچ‌کس را جسارت حمله به آن نباشد. زیرا بلافاصله با روش‌های خشونت‌بار و لمپنیسم، به وی یورش برده شده و به ضد ایرانی بودن یا مارکسیست بودن، نادانی، بی‌سوادی، جاهلیت و... محکوم می‌شود. در محاسباتی که این گروه انجام می‌دهند تنها یک اشکال وجود دارد و آن این است که پهنه‌هایی با تاریخ درازمدت ممکن است ایجاد توهم و اسطوره‌زایی کنند اما خوشبختانه از این شانس نیز برخوردارند که در تاریخ خود همه مثال‌ها و مصادیق لازم را نیز برای هرگونه ادعایی دارند. امروز این مثال‌ها برای ما هم در تاریخ خود و هم در تاریخ سایر کشورهایی که در آن مدعیان «ملت‌دوستی» و دفاع از برتری فرهنگی، بدترین سرنوشت را برای کشور و فرهنگ خود رقم زدند، وجود دارد. از این رو به باور من ما باید بدون هراس از این‌گونه اندیشه‌ها، به کار فکری، علمی و فرهنگی خود ادامه دهیم. این کار –تحقیق و نوشتن و بهتر کردن گام‌به‌گام جامعه– شایسته‌ترین راه و تنها راه رسیدن به ایرانی آباد و آزاد و سرافراز، نه در تقابل و برتری یا ستیز با دیگر فرهنگ‌ها بلکه در همراهی با آنهاست. بهترین راه برای رشد هر فرهنگی تعامل با فرهنگ‌های دیگر و بالا بردن آزادی و انعطاف‌پذیری نسبت به تنوع درونی و بیرونی محیط خود است و نه تولید گفتمان‌ها و کنش‌های نفرت و برتری‌جویانه نسبت به این تنوع‌ها .

به‌عنوان سوال پایانی بفرمایید به چه سبب علوم اجتماعی آماج حملات طیف مذکور قرار گرفته است؟

ضدیت با علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی به معنای عام آن، یکی از شاخص‌ترین و رایج‌ترین رفتارها و قابل درک‌ترین رفتارهایی است که ما نزد رژیم‌های دیکتاتوری، فاشیستی، آمرانه، توتالیتر و البته تمام گفتمان‌ها و اندیشه‌هایی که رو به سوی این رژیم‌ها دارند، می‌بینیم. دلیل هم روشن است و هم به صورت گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفته است. شاید در این مورد بهترین منبع کتاب «انسان دانشگاهی» پیر بوردیو و همچنین مقاله «آیا جامعه‌شناسی یک علم است؟» از او باشد. مساله آن است که جامعه‌شناسی – فراتر از گفتمان‌های انتزاعی– نشان می‌دهد که چگونه زبان را به‌طور عام و اندیشه مبتنی‌بر زبان، از جمله در فلسفه و خود جامعه‌شناسی و جامعه‌شناس را باید محصول نظام‌های اجتماعی و روابط میان کنشگران اجتماعی و به‌نوعی حاصل فرآیندهای واگرایی و همگرایی میان آنها دانست و نه پدیده‌هایی ریشه گرفته از اعماق و اندیشه‌هایی بدیع و فراتر و برتر از نظام‌های اجتماعی. این فکر کمابیش ساده برای آن رژیم‌ها و این گفتمان‌ها بسیار هولناک است. برای مثال ببینید که چطور در سال‌های اخیر دائما تلاش می‌شود اندیشه فلسفی را در برابر اندیشه اجتماعی علم کنند و این دو را در تقابل و ضدیت با یکدیگر نشان دهند. البته روشن است که جامعه‌شناسی – به‌رغم اهمیتی که به پایه‌های فلسفی در اندیشه جامعه‌شناختی می‌دهد– اگر گرایشی فلسفی یا فیلسوفی خاص، بر آن باشد که فرآیند اندیشه و گفتمان و کنش‌های خود را تافته‌ای جدا بافته از جامعه بداند و آنها را بر فراز جامعه و سازوکارهایش قرار دهد، یعنی به‌نوعی خود را به دور از منافعی تلقی کند که در جامعه در جریان است، چنین گونه‌ای از فلسفه را در سطح یک افسون‌زدگی تلقی می‌کند. اما توجه داشته باشیم که جامعه‌شناسی چنین رویکردی را درباره برخی از شاخه‌های خود نیز مطرح می‌کند. مثلا شاخه‌هایی از جامعه‌شناسی ادعای علمی و خالص بودن مطلق و خنثی بودن نسبت به جریان منافع و درگیری‌هایی که در جامعه جاری است، دارند. جامعه‌شناسی

و جامعه‌شناسان از جمله پیر بوردیو نه‌تنها خود بر پایه اندیشه فلسفی رشد یافته‌اند بلکه همیشه اندیشه فلسفی را به مثابه اندیشه مادر در نظر می‌گیرند که باید به ما کمک کند تا پدیده‌های اجتماعی را در دستگاه‌های ساختاری یا در مصداق‌های زمانی و مکانی تحلیل کنیم. فلسفه بزرگ‌ترین منبعی است که در اندیشه جامعه‌شناختی بدان نیاز داریم اما به شرطی که در ترکیب با کار و تحلیل میدانی و عملی از آن استفاده کنیم.

مشکل همه این رژیم‌ها و همه این دانشمندان، فیلسوفان و متفکران در یک کلام آن است که ابزار جامعه‌شناسی به ما فرصت می‌دهد نشان دهیم که سازوکارهای اجتماعی شکل‌گیری اندیشه‌های فلسفی، اجتماعی و اقتصادی چه هستند و چرا چنین کنش‌ها و اندیشه‌هایی برانگیخته می‌شوند. تحلیل جامعه‌شناختی اجازه نمی‌دهد کسی یا کسانی پشت کلام‌های بزرگ تاریخی، فلسفی و حتی اجتماعی پناه بگیرند و از پذیرش خود به مثابه محصول اجتماعی و از پذیرش مسئولیت اجتماعی خود سر باز بزنند. به همین دلیل چنین نفرتی را ایجاد می‌کنند. تصور کنید با دیوانه‌ای خطرناک و خودشیفته روبه‌رو باشید که خود را پیامبری بزرگ می‌پندارد و ادعای آن را دارد که عالم و آدم باید از او و اندیشه‌هایش تبعیت کنند. حال اگر روانپزشکی پیدا شد و علائمی را نشان داد که این جنون را بر ما آشکار کرد، چه باید از آن دیوانه انتظار داشت؟ روشن است که نفرت از جامعه‌شناس –هر چند در قالب نفرت از این یا آن شخص حقیقی و با تحقیر این و آن با زیر سوال بردن آنها و ردیف کردن انواع و اقسام اتهامات شخصی و حتی تهدید آنها همراه است– اصلا شخصی نیست، بلکه به وحشتی بازمی‌گردد که در اندیشه جامعه‌شناختی برای ساخت‌شکنی گفتمان ازخودبیگانگی، ساخت‌شکنی از گفتمان‌های خودشیفته و ادعای علم محور بودن، دانای کل بودن و... وجود دارد. به همین دلیل است که به باور من نباید وارد مباحث شخصی شد و هرگز نیز چنین نمی‌کنم. آنچه در این گفت‌وگو بیان کردم متوجه شخص یا اشخاص خاصی در شخصیت فردیت آنها نیست، بلکه متوجه شخصیت‌های آنها به مثابه محصول جامعه کنونی است که با محصولات مشابه در طول تاریخ معاصر شباهت‌های بی‌پایانی را نشان می‌دهد. وارد شدن در درگیری‌های شخصی به باور من دقیقا چیزی است که این‌گونه گفتمان در ترکیبی که از شارلاتانیسم و لمپنیسم روشنفکرانه به وجود می‌آورد، به دنبالش است و باید از آن احتراز کرد.

سیدجواد طباطبایی؛ مرشد جدید محافظه‌کاران ایرانی- علیرضا نجفی نقل از سایت رویداد ۲۴

رویداد ۲۴- مرحوم سید جواد طباطبایی از متفکران ایرانی بود که مدت‌هاست پروژه ایرانشهری را پیش می‌برد. دراین مقاله اندیشه طباطبایی را بررسی و نشان داده که چگونه به «فاشیسم» ختم می‌شود. با این حال در راستای تضمین نظم بازار، رسانه‌های لیبرال او را بیش از آنچه که اهمیت دارد، بزرگ کردند.

«کسی که مخالف ایرانشهر است، اهداف استراتژیک دیگری را دنبال می‌کند که همان تضعیف این وحدتی است که اینجا ایجاد شده است. مخالفان به دنبال منافع مافیایی هستند. مخالفان با بحث در مورد ایرانشهر در سطح علمی‌ای نیستند که وارد این بحث شوند، بحث شان علمی نیست و در واقع نوعی اعلان جنگ به وحدتی که وجود دارد، می‌کنند و هدف‌شان از بین بردن ریشه‌های این وحدت طبیعی ملی ما است... رایش به معنای دقیق همان شاهنشاهی قبلی ما است. هگل می‌گوید ایران رایش یعنی شاهنشاهی بود؛ به این معنا که دولت واحد مرکزی کثرت‌ها را می‌پذیرفت یا به زبان فلسفی جدیدتر، این کثرت‌ها در یک رابطه دیالکتیکی پیچیده‌ای با نظام وحدت عمل می‌کرد. هگل می‌گوید اینجاست که تاریخ جهانی با ایران آغاز می‌شود، زیرا قبل از آن استبداد است و در استبداد تاریخ نیست.» سید جواد طباطبایی

«شرق می‌دانست و تا امروز هم می‌داند که تنها یک تن آزاد است؛ دنیای یونانی و رومی می‌دانست که بعضی آزادند؛ جهان ژرمنی می‌داند که همگان آزادند.» گئورگ فردریش ویلهم هگل، درسگفتارهای فلسفه تاریخ«معادل دقیق برای واژه‌ی nation در زبان‌های اروپایی، به لحاظ مضمونی و نه واژگانی، نه «ملّت» که «ایران» است که از کهن‌ترین زمان‌ها تا کنون مضمون واحدی داشته و در تعارض آن با «انیران» فهمیده می‌شده است. ایرانیان «ملّیت» خود را در نام کشور خود فهمیده‌اند. در ترجمه واژه باید بجای ملیت ایران گذاشت!» سیدجواد طباطبایی.

سیدجواد طباطبایی از نویسندگان برجسته ایرانی است. طباطبایی ۲۳ آذر ۱۳۲۴ در شهر تبریز متولد شد و ۱۰ اسفند ۱۴۰۱ در بیمارستانی در لس‌آنجلس آمریکا درگذشت. او استاد فلسفه، تاریخ و سیاست در دانشگاه تهران بود. طباطبایی همچنین از سال ۱۳۸۸ تا ۱۳۹۵ در مؤسسه مطالعات سیاسی- اقتصادی «پرسش» تدریس می‌کرد. اما در سال‌های اخیر نام او فراتر از یک «استاد دانشگاه» مطرح شده بود و به نوعی نقش «مرشد» را برای گروهی ایفا می‌کرد که به پروژه «ایرانشهری» اعتقاد داشتند، اما چگونه طباطبایی در این جایگاه نشست؟ این گزارش درباره اندیشه و زندگی سیدجواد طباطبایی را بخوانید تا پاسخ این پرسش برایتان ساده‌تر به دست بیاید. طباطبایی از متفکران ایرانی است که در غیاب سروش به عنوان مرشد و مراد جدید اصلاح‌طلبان معرفی شده است؛ او سال ۱۳۲۴ در تبریز به دنیا آمد و در تهران به دانشگاه رفت. طباطبایی دکترای فلسفه سیاسی خود را از پاریس گرفته است. در سال‌های اخیر نظرات او در رسانه‌های تخصصی علوم انسانی بازتاب داشته است، اما نکته‌ای که مغفول مانده، این است که چگونه پیگیری و استمرار ایده‌های او در عالم واقع به دیدگاه‌های رادیکال شوونیستی و فاشیسم ختم خواهد شد. در سال‌های اخیر سیدجواد طباطبایی در حوزه علوم انسانی به مراد و مرشد شده است؛ از عباس

آخوندی وزیر راه حسن روحانی تا امثال داوری اردکانی او را ستایش می‌کنند و نشریات تخصصی آنها همچون «مهرنامه» او را پدر سیاست در ایران می‌نامند. شاگردانش مدام از چیزی به نام «ایرانشهر» و «سیاست ایرانشهری» صحبت می‌کنند و با تیترهایی همچون «تسویه حساب» با منتقدان این ایده مقابله می‌کنند.

این همه در حالی است طباطبایی پیش از این چندان حضوری در فضای فکری ایران نداشت؛ چند کتاب و مقاله از او منتشر شده و در حوزه علمیه قم به روحانیون، فلسفه هگل درس داده بود و با همین رزومه او را از یک نویسنده یا پژوهشگر ساده به «فیلسوف سیاست» تبدیل کرده‌اند و در حالیکه هیچ اثر مکتوبی درباره «هگل» ندارد، او را به عنوان «بزرگترین هگل شناس ایران» معرفی می‌کنند؛ ماجرایی به هیچ عنوان اتفاقی نیست و کند و کاو در منطق ایدئولوژیک مریدان طباطبایی، پرده از مناسبات واقعی این فرآیند بر می‌دارد.

طباطبایی زمانی در رسانه‌های تخصصی علوم انسانی برجسته شد که روشنفکری دینی رو به افول بود و دکتر عبدالکریم سروش روشنفکر محبوب اصلاح‌طلبان در نیمه دهه هشتاد از ایران رفت و رسما تبدیل به اپوزیسیون شد بنابراین دیگر برای اصلاح‌طلبان ارجاع به سروش ممکن نبود؛ از سوی دیگر فقدان یک چهره کاریزما که بتواند ایده‌های آنها را تئوریزه کند، بسیار لازم بود بنابراین در غیبت سروش، سیدجواد طباطبایی مراد جدیدی بود که ایده دولت فراگیر را برای آن‌ها را تئوریزه می‌کرد؛ دولت فراگیری که مردم متکثر را زیر سایه یکپارچه و نظم خودجوش بازار را ضمانت کند. این خواست که با روشنفکری دینی حاصل نشده بود، با سید جواد طباطبایی ممکن به نظر می‌رسید.

سیدجواد طباطبایی پژوهشگری بود که ماکیاولی تدریس می‌کرد و کتاب آلتوسر را برای نخستین بار به فارسی ترجمه کرده بود. هر دوی این متفکران (آلتوسر و ماکیاولی) یک مسئله مشترک دارند؛ در فقدان دولت چگونه می‌توان دولت‌سازی کرد؟ با کدام نهادهای وحدت‌بخش می‌توان وهم بزرگی تحت عنوان وحدت کلی را باورپذیر کرد؟ سیدجواد طباطبایی «ایران» را عامل این وحدت می‌دانست و بنابر تاکیدش بر مفاخر ایران‌زمین و بازی «ما خودمان داشتیم» مورد استقبال طبقه متوسط قرار می‌گرفت؛ طباطبایی همان پادشاهی بود که همگان انتظارش را می‌کشیدند.

کلیتی به نام ایران و ساختن گذشته شکوهمند از گذشته آن و تحقیر کشورهای همسایه، همان چیزی بود که ورد زبان بخشی از جامعه ایران است تا به واسطه آن عقب‌ماندگی و فلاکت تاریخی اجتماعی خود را جبران کند و پروژه ایرانشهری طباطبایی همان دال غیابین آن‌ها است. اما طباطبایی چه می‌گوید و چگونه باید وارد گفتمان او شد؟

اندیشه سیاسی سید جواد طباطبایی

طباطبایی کار خود را با ترسیم «روند زوال و انحطاط در ایران» آغاز کرد. طباطبایی انحطاط اندیشه را دلیل اصلی کج‌روی‌ها و «زوال تمدن ایرانی» می‌داند. او زیر فشار متافیزیک هگل این ایده را طرح می‌کند که علت اصلی زوال در اندیشه عدم شناخت و آگاهی ایرانیان نسبت به کلیتی به نام «ایران» است و اگر چنین شناختی حاصل شود، در یک آن زوال به رشد خواهد رفت.

فشرده‌ترین و واضح‌ترین صورت ایده‌های طباطبایی را می‌توان در تزهایی که او سال ۹۵ درباره ایران داد، پیدا کرد. در آغاز درباره این تزها می‌نویسد: «آن‌چه در زیر می‌آورم تزهای موقتی درباره ایران و مردم آن است. اعتبار این تزها، با تکیه بر پژوهش‌هایی که تا کنون توانسته‌ام انجام دهم، برای من کمابیش روشن است.»

طباطبایی با این آغاز می‌کند که ایران یک کشور نیست، بلکه یک تمدن است. بر خلاف اغلب کشورهای منطقه، ایران یک «دولت–ملت مصنوعی» نیست بلکه یک «فرهنگ متداوم» است که از جهان باستان تاکنون ادامه داشته است. طباطبایی عامدانه از «فرهنگ» استفاده می‌کند نه «تمدن»؛ چرا که به خوبی می‌داند چیزی به نام «پیوستار تمدن ایرانی» وجود نداشته است. تمدن ماهیت مادی و ابژکتیو دارد و فرهنگ ماهیت ذهنی. به همین اعتبار طباطبایی برای حفظ تداوم مفهومی به نام ایران، ناگزیر در فقدان میراث مادی و عینی به ایده چنگ می‌زند و در همین نخستین گام ایده‌آلیسم شوونیستی خود را اجرا می‌کند.

ادعای دیگر طباطبایی این است که ایران را باید به مثابه تمدنی فهمید که محدود به قلمروهای سیاسی دولت و حکومت خاصی نمی‌شود؛ مولفه اصلی این فرهنگ ایرانی نیز چیزی نیست جز زبان فارسی. طباطبایی زبان را به مثابه حافظه قومی و ملی می‌داند. فارسی نه یک نظام زبانی خاص که قلمرو انباشت یک میراث فکری است. برای ثبت این میراث فیگورهای مشخصی کوشیده‌اند و روح قومی را حفظ کرده‌اند؛ شعرایی مانند فردوسی و اندیشمندانی چون سهروردی. بنابرین ایران را نباید «ایران سیاسی» فهمید بلکه «ایران بزرگ فرهنگی» را باید جایگزین کنیم. مرزهای فرهنگی ایران بسیار گسترده‌تر از مرزهای سیاسی آن است.

پروژه ایرانشهری سیدجواد طباطبایی

به زعم طباطبایی تقسیم‌بندی‌های امروزی کشورهای خاورمیانه را استعمار غرب انجام داده و مرزهای سیاسی اعتباری ندارند. او کشورهای منطقه را جعل استعمار می‌داند. به وضوح می‌توان دید که طباطبایی ایران را مرکز و هر آنچه پیرامون آن است را اقمار این مرکز می‌داند. در اینجا دیگر نمی‌توان او را ناسیونالیست نامید، بلکه «شوونیست» عنوان درست این نوع نگاه خیالی به جهان است؛ چه اینکه از نظر او فقط ما ملتیم و دیگران نه ملتند و نه می‌توانند ملت باشند!

طباطبایی ادعا می‌کند «ایرانیان پیش از اینکه اصلا ملیتی وجود داشته باشد، ملت بودند.» او در تز هشتم چنین ادعا می‌کند: «همه ایرانیانی که از کهن‌ترین روزگاران تا کنون در بخش‌هایی از ایران‌زمین ساکن شده‌اند، در گذر تاریخ به «ملّت» در معنای دقیق و جدید آن تبدیل شده‌اند.»

او می‌نویسد: «تبدیل ایرانیان به یک «ملّت»، به لحاظ تاریخی، بسیار زود ممکن شده است. اگرچه واژه ملّت در تداول جدید آن در آغاز دوران جدید تکوین پیدا کرده و مضمون مفهوم آن نیز در دوران جدید تعیّن پیدا کرده، اما واقعیت آن، در ایران، به سده‌های پیش از دوران جدید تعلق دارد و در شرایط متفاوتی نیز پدیدار شدن واژه تعیّن مضمون آن ممکن شده است. به‌عنوان مثال، در اروپا، پدیدار شدن ملّت جدید با فروپاشی «امپراتوری مقدس رُمی–ژرمنی» که مبتنی بر سلطنت خلافتی نظام امت مسیحی بود، ممکن شد. در ایران، که هرگز بخشی از دستگاه خلافت و نظام امت آن نبود، فروپاشی امت شرط تکوین ملّت نبود، بلکه مخالفت ایرانیان با چیرگی دستگاه خلافت و رویارویی آنان با منطق سیاسی خلافت موجب شد که واقعیت «ملّت» پیش از جعل واژه آن تکوین پیدا کند.». چنین ادعایی از سنخ همان گزافه‌های ناسیونالیسم ایرانی در دوره پس از رضاشاه پهلوی و بیان بازی «ما خودمان داشتیم» در برابر عقب‌ماندگی ایرانیان در عصر جدید است؛ تسکینی که نه تنها کمکی به وضعیت کنونی ما نمی‌کند؛ بلکه با دامن زدن به اوهام، امکان کنش رهایی‌بخش را نیز ناممکن می‌کند. این بازی بیمارگونه تا جایی ادامه پیدا می‌کند که دکتر طباطبایی با نهایت شگفتی پیشنهاد می‌دهد که برابر کلمه «nation» باید کلمه «ایران» گذاشته شود. یعنی مثلا جایی که می‌خوانیم «ملیت آلمانی» باید بجای آن بگذاریم «ایرانیتِ آلمانی»!

در گام بعدی دکتر طباطبایی به سراغ تبیین چیستی ملیت و هویت ایرانی می‌رود. از منظر طباطبایی ملیت ایرانی چیزی نیست جز «وحدت در کثرت» و برای درک این عبارت باید به هگل فیلسوف مورد علاقه طباطبایی رجوع کنیم. هگل فیلسوف دیالکتیک است. متفکری که میراث عظیم تفکر یونانی و مسیحی را با فلسفه کانت و ایده آلیسم آلمانی جمع کرد فلسفه‌اش را در پاسخ به دوگانه‌انگاری‌های فلسفه زمان خودش پروراند. دوگانه‌ای مانند «وظیفه و اراده»، «آزادی و ضرورت» و «عین و ذهن». یکی از دوگانه‌هایی که هگل در پی رفع آن است دوگانه و«حدت و کثرت» است که طباطبایی از آن برای تبیین تاریخ ایران استفاده می‌کند.

هگل جمله مشهوری داد به این قرار که «تاریخ جهان، هیچ‌چیز نیست مگر پیشرفت آگاهی از آزادی» این جمله را می‌توان چکیده کل فلسفه هگل دانست. در فلسفه هگل، روح (که آن را می‌توان موقتا ذهنیت جمعی دانست که تعبیر دقیقی هم نیست) از قید و بندهای خود گذر می‌کند و در طول تاریخ با حرکتی دیالکتیکی کامل می‌شود و به آگاهی و خودآگاهی می‌رسد؛ تاریخ هدفمند و دارای معناست. رخدادهای تاریخی نشانگر حرکت «مطلق» در جهان است؛ حرکتی که از مشرق زمین آغاز می‌شود و به دولت پروس در زمان هگل می‌رسد.

هگل فلسفه تاریخ خود را با شرق آغاز می‌کند، چین و هند را امپراطوری‌های ساکن می‌داند که هر کدام به حدی از تکامل رسیده‌اند و همانجا متوقف شده‌اند. چین برای هگل نماد «کلی انتزاعی» است. جایی برای فردیت‌ها وجود ندارد. همه افراد

حتی خود امپراطور در ایده واحد امپراطوری حل می‌شوند. هند نیز قلمرو فردیت‌های محض است؛ تکثری از افراد بدون اینکه در هیچ کلیتی با یکدیگر پیوند بخورند. اما در ایران یک فرد آزاد جود داشت و آن هم شخص پادشاه بود. پادشاه بر اساس امور عام و عقلانی حکومت می‌کرد و به این اعتبار ایران از هند و چین جلوتر بود و یک وحدت (پادشاه) در کثرت (مردم) داشت. اما در این مرحله از تکامل مطلق در تاریخ هم تنها یک نفر آزاد بود و بنابرین روح در حرکت خود به یونان می‌رسد که تعداد بیشتری از افراد در آن آزاد بودند؛ شهروندان که بیست درصد دولتشهر آتن را تشکیل می‌دانند. اما با اعدام سقراط، «مطلق» یونان را نیز ترک می‌کند و به مسیحیت می‌رود. «مطلق» در کالبد مسیح به جهان نزول می‌کند، ولی با نهاد کلیسا به انحطاط می‌رود و برابری نهایی در مسیحیت لوتری (مسیحیت ژرمانیک) اتفاق می‌افتند که همگان آزاد می‌شوند.

طباطبایی به تبع هگل آغاز تاریخ را با ایران می‌داند و ویژگی اصلی ملیت ایرانی را که در بحثمان اشاره کردیم جمع بین وحدت و کثرت می‌داند. وحدت در عین کثرت که در امپراطوری هخامنشی که در آن اقوام گوناگونی هستند و دولت مرکزی و کلی هم وجود دارد، در ایران رخ می‌دهد؛ یعنی ما همه دستاوردهای اروپای غربی را که عبارت باشد از به رسمیت‌شناسی حقوق اقلیت‌ها از ابتدا داشته‌ایم! چنین ادعایی نه با شواهد تاریخی قابل استنتاج است و نه با فلسفه هگل همخوانی دارد.

به لحاظ تاریخی ایران دارای کمترین رواداری با اقوام و اقلیت‌ها بوده است. در ایران باستان مزدکیان، مسیحیان و بسیاری از اقلیت‌های قومی بارها مورد آزار، شکنجه و قتل عام قرار گرفتند و در تمامی حکومت‌ها تلاش حاکمان برای یکسان‌سازی ایدئولوژیک مردم با حکومت مرکزی واضح و مشهود است. این عدم مدارا و پذیرش تکثرها نه فقط در بین حاکمان، بلکه در رفتار و ذهنیت ایرانیان نیز جاری بوده و هست. دیگرستیزی و تمسخر اقوام دیگر و نژادپرستی نسبت به افغانستانی‌ها و اعراب هنوز هم به قوت و قدرت در بین ایرانیان جای دارد.

همانطور که محققانی، چون «نیکی کدی» نشان داده، ایرانیان از دیرباز تحت تاثیر آیین‌هایی مانند مزداییسم و مهرپرستی جهان را خیر و شر می‌فهمیدند و تکثر و نسبیتی در منتالیته ایرانی وجود نداشته است. تمامی دولت‌های مدرن ایران نیز در جهت شهروندزدایی و حق‌زدایی از شهروندان عمل و قانونگذاری کرده‌اند. در دورانی که دکتر طباطبایی به آن اشاره دارد، امپراطوری هخامنشی دیگر اقوام و ملل را در بند کرده بود و مدام در امپراطوری شورش و قیام‌های مختلف رخ می‌داد. سربازان هخامنشی مزدبگیران از مناطق و اقوام مختلفی بودند که برای دولت مرکزی می‌جنگیدند و بر خلاف یونانیان جنگشان برای وطن نبود. جنگ‌های بین ایران و یونان با وجود برتری نظامی و مالی ایرانیان به همین دلیل به شکست انجامید؛ یونانی‌ها برای وطنشان می‌جنگیدند و ایرانی‌ها برای امپراطور.

پذیرش تکثرها و حقوق بشر تنها در غرب مدرن و با زیر و رو شدن بنیان‌های متافیزکی و اقتصادی بشر ممکن شد و پیش از آن تاریخ نه «بشری» وجود داشت و نه حق و حقوق به این معنا بنابراین این ادعای دکتر طباطبایی که ایران تمدنی است که کثرت‌ها را به وحدت می‌رساند، به معنای هگلی (و مورد منظور طباطبایی) غلط است زیرا پیش‌فرض مورد نظر دکتر طباطبایی

از ابتدا مشکل دارد چراکه هر گونه کلیتی در تاریخ ایران کلیت انتزاعی بوده نه انضمامی؛ این یعنی دولت‌ها با سرکوب اقلیت‌ها و طبقات پایینی نوعی کلیت خیالی را به جامعه حقنه کرده‌اند.

از منظر هگلی نیز دو ایراد به طباطبایی وارد است؛ یکم اینکه هگل تکلیف ایران را در همان ابتدا و در دو صفحه مشخص می‌کند. «مطلق» سفر دور و دراز و غنی‌بخش خود را از ایران آغاز می‌کند، ولی بلافاصله ایران را ترک کرده و به یونان می‌رود. ایران دقیقه کوتاهی در تکامل تاریخی بشر است که نقش بسیار محدود و کم‌اهمیتی در همان ابتدای سفر مطلق دارد. جمله خود هگل به قدر کافی روشنگر است: «شرق می‌دانست و تا امروز هم می‌داند که تنها یک (تن آزاد) است؛ دنیای یونانی و رومی می‌دانست که (بعضی) آزادند؛ جهان ژرمنی می‌داند که (همگان) آزادند.»

اما آنچه تز طباطبایی را ضد هگلی می‌کند، اساسا این است که طباطبایی عملا کلیت انضمامی هگلی را به کلیت انتزاعی تقلیل می‌دهد. طباطبایی سال‌هاست با هرگونه اعطای حق به اقلیت‌ها بویژه اقلیت‌های زبانی مخالف است و حتی در نامه‌اش به سیدمحمد خاتمی، فدرالیسم را نیز برای ایران خطرناک می‌داند. از نظر طباطبایی هر گونه مخالفتی با «ایران بزرگ فرهنگی» مخالفت با امنیت ملی است و منتقدان را به صورت امنیتی طرد می‌کند. چنین چیزی را ابدا نمی‌توان کلی انضمامی [همان کلیتی که هگل در پی آن بود] دانست. آن نوع کلیت انضمامی به این معناست که در عین حفظ کثرت‌ها از نوعی کلیت سخن بگوییم که چنین چیزی در گفتمان طباطبایی غایب است.

دکتر طباطبایی در پی آن است که نظریه انحطاط ایران را با نظریه تداوم ایران آشتی دهد؛ او از «سنت آلتوسری» استفاده می‌کند و مدعی می‌شود که «ایران را باید به مثابه پرابلماتیک فهمید.» این در حالی است که پرابلماتیک آن دقیقه‌ای است که تفکر به بن‌بست می‌خورد و ناچار زایش جدیدی اتفاق می‌افتد بنابراین نظریه ایران نیز باید ابداع بشود چرا که مفاهیم غربی مانند ناسیونالیسم توضیح‌گر ایران نیستند؛ از این منظر نظریه‌ای ابداع شده که ایران را چون پرسشی فلسفی بکاود و این کاوش و رسیدن به «نظریه ایران» قرار است حلال مشکلات ما باشد. یعنی اگر مثلا فرد نابغه‌ای پیدا شود که بفهمد ایران چیست، مشکلات ایران حل خواهد شد و تفکر از انحطاط به مسیر اصلی بازخواهد گشت! چنین چیزی را حتی نمی‌توان ایده‌آلیسم هگلی دانست؛ این تز بیشتر به ایده‌آلیسم محض و تخیلی «برکلی» شبیه است. طباطبایی تداوم اندیشه ایرانشهری را در موضوعات مختلف تاریخی پیگیری می‌کند. از پادشاهان هخامنشی تا سیاست‌نامه‌نویسان و شعر و شاه عباس صفوی که هیچ ربط و ارتباطی به یکدیگر ندارند، در یک کلیت جمع می‌شود و از این حیث روش‌شناسی پژوهشی او عمیقا معیوب است.

بخشی از این نظریه‌ها در نشریاتی همچون مهرنامه بسیار مطرح شده و همانطور که نویسندگان آن در حوزه سیاسی دست به اختراع مکاتب جعلی همچون «مکتب نیاوران» می‌زنند، در حوزه نظری نیز با جعل مکتب چنین ایده‌هایی را اختراع کرده‌اند و بسط داده‌اند؛ طباطبایی نیز از همین فرصت استفاده می‌کند و تئوری خود را یگانه راه نجات ایران می‌داند؛ بی آنکه روی فاشیستی اینگونه تئوری‌های برایش اهمیت داشته باشد، در حقیقت دکتر طباطبایی با دولت‌گرایی ایده‌آلیستی خود تبدیل

سروش دهه نود شده است. ایران خیالی که او از آن حرف می‌زند همان چیزی است که اصحاب قدرت می‌خواهند؛ «کلیتی که جزئیت‌ها را داخل خود مضمحل کند و مانند همه پروژه‌های دولت–ملت‌سازی بازی ما خودمان داشتیم را راه بیندازد.»

بخشی از روشنفکران اصلاح‌طلب علنا اعلام کرده‌اند که پس از شکست پروژه اصلاحات فهمیده‌اند که نمی‌توان با دین در افتاد، بنابرین به توصیه استاد، مانند ماکیاولی به نهادهای موجود چنگ می‌زنند و و دین و نهادهای دیگر را ابزاری برای دولت‌سازی تلقی کنند. طباطبایی و تز دولت گرایش برای مقصود اصلاح‌طلبان بسیار راهگشا بود؛ نظریه‌ای ایده‌آلیستی که برای پروژه دولت‌سازی و انتگراسیون ساخته شده است.

منابع:

- درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران/ سیدجواد طباطبایی/ تهران، انتشارات کویر
- زوال اندیشه سیاسی در ایران، ویراست دوم/ سیدجواد طباطبایی/ تهران، انتشارات کویر.
- ابن‌خلدون و علوم اجتماعی/ سیدجواد طباطبایی/ تهران، انتشارات طرح نو
- خواجه نظام‌الملک/ سیدجواد طباطبایی/ تهران، انتشارات طرح نو
- مجله آگاهی نو سال سوم بهار ۱۴۰۲
- گفتگوی مهرنامه با سید جواد طباطبایی : تسویه حساب با چریک ها- ۱۶ تیرماه ۱۳۹۲
- سیدجواد طباطبایی، پژوهشگر مطرح تاریخ، سیاست و فلسفه درگذشت ۱۱ اسفند ۱۴۰۱
- راوی تاریخ زوال- روزنامه شرق
- یادداشتی از حسن قاضی مرادی؛ تخیلات طباطبایی درباره اندیشه ایرانشهری
- گزارش نقدو بررسی آرای دکتر سید جواد طباطبایی - آکادمی مطالعات ایرانی لندن(LAIS)- ۲۹ آوریل ۲۰۱۴
- ایده ایرانشهری سیدجواد طباطبایی و نقد و نظرهای مرحوم فیرحی پیرامون آن- نظرات داود فیرجی – دوم آذرماه ۱۴۰۱
- نقدی بر «نظریه ایرانشهر» سید جواد طباطبایی – سپهرسمیعی
- پروژه ایرانشهری مایه تفرقه و تجزیه ایران است- سیدجواد میری ۱۱ اسفند ۱۴۰۱
- ایرانشهر یا ایرانستان؟/ محمد قوچانی -۳۱ اردیبهشت, ۱۳۹۸
- طباطبایی: میان تاریخ و فراتاریخ -مهدی خلجی سوم مارس ۲۰۲۳
- جواد طباطبایی و بازگشت به ایرانشهر -مهدی خلجی
- اندیشه ایرانشهری، ابزاری در خدمت استبداد ایرانی –سلام اسماعیل پور فعال سیاسی ۱۵آبان ۱۴۰۱
- نگرانی برای ایرانشهر- جویا آروین -۱۰ فروردین ۱۳۹۶
- آزادی بیان و منافع ملّی: نقدی بر مقاله«روشنفکران علیه ایران » جواد طباطبایی- میثم بادامچی ۱۶ اسفند۱۳۹۵
- نقدی بر نظر جواد طباطبایی در مورد آموزش زبان ترکی- میثم بادامچی ۳ دی ۱۳۹۵
- تاریخ اشباح و ولایت ایرانشهری – در نقد «پروژه»ی سید جواد طباطبایی کمال خسروی – ۲۵ شهریور ۱۳۹۶
- تندیسِ زنده‌ی موبدِ فره‌مند – در نقد ایدئولوژی سیدجواد طباطبایی - کمال خسروی -۲۳ مرداد ۱۳۹۶
- ایرانشهری و یکی دیگر از مشکلات -رادیو زمانه – علی شیرازی ۲۰ دی ۱۳۹۵
- ایرانشهر طباطبائی – نوشته عبدی کلانتری -۲۲ شهریور
- نظریه ایرانشهری و فدرالیسم در نقد سیدجواد طباطبایی – روزنامه شرق -علی دینی ترکمانی
- تصفیه حساب طباطبایی و غنی نژاد با چپ - محمود طوقی آذر ۱۷, ۱۳۹۹
- دکتر طباطبائی مرشد محافظه کاران -علیرضا نجفی -نقل از رویداد ۲۴